نموذج ترخيص

أنا الطالب : محمد عبدالله سالم الطوالبة أمنح الجامعة الأردنية و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليميـــة والجامعـــات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميـــع أو بعض ما رخصته ليا.

اسم الطالب: محمد عبدالله سالم الطوالبة

التوقيـــع:

التاريـــخ: ٣/١/٢٠١٣

المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون

إعداد

محمد عبد الله سالم الطوالبة

المشرف

الأستاذ الدكتور وليد عطاري

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في

الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

يناير، ٢٠١٣

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة/الأطروحة (المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون) وأجيزت بتاريخ ٢٠١٢/١٢/٢٦

أعضاء لجنة المناقشـــــة	التوقيـــــع
الدكتور وليد أحمد عطاري، مشرفاً أستاذ - فلسفة علوم إنسانية	....
الدكتور ، سلمان فضيل البدور، عضواً أستاذ –فلسفة مقارنة	....
الدكتور عزمي طه السيد أحمد، عضواً أستاذ – فلسفة إسلامية **(جامعة آل البيت)**	....
الدكتورة ماجدة أحمد عمر عضواً أستاذ مشارك– فلسفة غربية معاصرة	....

الإهداء

مَن يستَشِفُّ بِمآقِي الأفْئِدة،

أحداقاً ويقِيناً وأملاً

مَن يجِيد حِرفَة الوجودِ،

ألماً وفَلْسفَةً وأنْسنَةً

تُهدى إليه الأُطْروحة،

لُغَةً وفِكْراً وصمتاً

محمد الطوالبة

شكر وتقدير

أما وقد استقامت هذه الأطروحة الأكاديمية على ما هي عليه الآن ، من بعد طول عهد لي معها، ومن بعد مطارحة للأفكار فيها بين مطاوعة ومعاندة ، إلى أن بلغتُ من الرجاء فيها مقاما أرجو أن يكون فيه كثير من الرضا وإن لم يبلغ كل الرضا، وآفة العلم النسيان.

فإنه ليسعني إلا أن أقدم من الشكر أجزله، وأن أسجل من المعروف أنبله، لأستاذي الدكتور وليد عطاري الذي تفضل بالإشراف على هذه الأطروحة الجامعية، وأحاطني بشمول رعايته واهتمامه، طوال فترة إعدادي لها. وقد كانت توجيهاته وملحوظاته وإرشاداته ونصائحه الجليلة، التي أفدتُ منها أيما فائدة دليلَ رجاحة في الرأي، ورشادة في الفكر، فقد كفتني الوقوع في سقطات البحث، وهنات الرأي. فله أكرر شكري على تحمله قراءة كل ما جاء في هذه الدراسة.

إن الشكر يبقى ناقصا إذا لم يرتفع في الاستحقاق والتمام إلى جميع الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة، الذين تفضلوا بقبول مناقشة هذه الأطروحة، على أن تلطفهم بهذا القبول قد زادني تشريفا وثقة وأملا. فلهم جميعا مني أجل الشكر والتقدير.

فهرس المحتويات

المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون

إعداد
محمد عبد الله سالم الطوالبة
المشرف
الأستاذ الدكتور وليد عطاري

ملخص

هدفت هذه الدراسة المتمحورة حول النص الديني الإسلامي، إلى تحليله فلسفيا وفكريا وفق تطبيقات منهج التأويل، والمناهج الغربية الحديثة ، والتي من أهمها نسق أركيولوجيا المعرفة، والمنهج التفكيكي، مرورا بالعلوم الإنسانية الحديثة كالألسنية، والأنثروبولوجيا، وانتهاء بعلوم التاريخ الحديثة، وبيان مدى قدرة هذه المناهج في الكشف عن المعاني المضمرة داخل النصوص، ومدى انعكاسها على استيلاد مفاهيم معرفية، تؤدي في نتاجاتها الحضارية إلى انتقال المجتمعات الإسلامية من فكر العصور الوسطى إلى الفكر الحداثي، ومدى قدرة هذه المنهجية على إيجاد تصورات جديدة ومعاصرة للفهم الديني، نصا وثقافة ومسلكا، تختلف في جوهرها عن التصورات القديمة التي قدمت تفسيرا فكريا أقرب إلى الحرفية للخطاب الإلهي. ومن المرجح أن تلك التصورات القديمة صادرت إمكانيات التطور الدلالي للنص، وذلك من خلال التفاعل بين الواقع التاريخي الاجتماعي المتغير، والنص القرآني المتجذر.

اختارت هذه الدراسة قراءة جهود محمد أركون، بصفته واحداً من المفكرين الحداثيين المعاصرين الذين جهدوا بحثا في قراءة التراث الفكري الإسلامي قراءة حداثية، تعتمد في أساسها الفكري على استخدام المناهج المستحدثة، والعلوم الغربية المعاصرة، وتوظيفهما معا لغاية إنتاج فكر إسلامي معولم المفهوم. والمنهج الأركوني هو في ذاتيته نتاج ثقافة فرنكفونية لازمته بحثا وفكرا ومعايشة. وقد اشتغل أركون بشكل أساسي على تأويل وقراءة النص القرآني قراءة معاصرة، تشكل في أدواتها قطعا تاريخيا مع القراءات التقليدية، سواء القديمة منها أم الحديثة. وفي الآن ذاته، تتباين تلك القراءة الأركونية عن المنهجية الاستشراقية في قراءة القرآن ودرسه.

واشتملت الدراسة على مقدمة وخاتمة وخمسة فصول. الفصل الأول بعنوان: "التوجهات الفكرية عند محمد أركون"، وتناول أهم عناصر المشروع الأركوني الفكرية، والمنهجية. أما الثاني فكان بعنوان: "المنهجية النقدية" والذي تناول مفهوم العقل عند أركون، ونقده للعقل الإسلامي، ولمنهج الاستشراق في مجال الدراسات الإسلامية. أما الثالث فقد كان بعنوان: "التأصيل لنزعة التأويل في الفكر العربي الإسلامي". وقد أبان هذا الفصل بحث أركون في الأفكار المغيبة واللامفكر فيها والمسكوت عنها في العقل الإسلامي، كما استعرض القراءات التأويلية، وأشكال الفهم عامة بشكل موجز، كما أبان عن المرتكزات التأويلية التي ارتكز عليها أركون في قراءة النص الإسلامي العام، والقرآني بشكل خاص. أما الرابع وهو بعنوان: "قراءة النص الديني" فتحدث عن بنية النص القرآني ثم عرض تمييز أركون بين الظاهرة القرآنية، والظاهرة الإسلامية، ثم انتقل إلى تناول منهج أركون في تأويل الظاهرة القرآنية، وآليات هذا التأويل، ومنهجياتها الألسنية، والسيميائية، والتحليل التاريخي، والأسس التي يطرحها أركون لمقاربة النص. أما الخامس الموسوم ب"ملاحظات نقدية" فقد تناول وجهة نظر الباحث النقدية

للمشروع الأركوني على المستوى الفكري، والمنهجي، والتأويلي؛ مبينا مدى تحقيق أركون لأهداف مشروعه المعلنة، وكاشفا عن مضمرات الخطاب الأركوني المسكوت عنها.

وكشفت الدراسة في نتائجها عن أن المشروع الأركوني كان مشروعا منهجيا معرفيا، ونهضويا حداثيا في آن. ويهدف ذاك المشروع في جوهره إلى نقل المنهجيات الغربية الحديثة إلى ساحة الفكر الإسلامي، تحقيقا لإنتاج أعمال فكرية متحررة من الإكراهات السياسية، واللاهوتية، والمناهج التقليدية الإسلامية، وذلك لغاية إدخال مفهوم الحداثة، فكرا وممارسة، إلى إطار الفكر العربي الإسلامي.

رصدت الدراسة أهمية المشروع الأركوني لتحقيق تحرير رهانات المعنى من أنواع الإسقاطات اللاهوتية، والدوغمائية، والسياسية الأصولية، وتعرية الاستخدام الأيديولوجي للنص. وكذلك هدفت المنهجية الأركونية إلى إزالة التراكمات الدلالية للنص القرآني المتراكمة عبر مراحل التاريخ الإسلامي المختلفة، تحقيقاً لغاية الوصول إلى الصيغة الحية للنص القرآني. واستعانت الدراسة بالمنهج التحليلي والنقدي التاريخي، والمنهجية المادية التاريخية لتحقيق الغايات البحثية.

خلصت الدراسة ابتداء إلى أن القراءة الأركونية للتراث الإسلامي عموما، وللنص القرآني خصوصا، استندت في محاورها إلى تعدد الدلالات للنص، المغنية له في الفهم والتطبيق. وكذلك إعطاء فرصة للأجيال المعاصرة لفهم النص وفق مقتضياتها. فالمعنى واحد في النص، ولكن آثار المعنى متغيرة دلاليا باختلاف المتلقي ودرجة وعيه. وخلصت الدراسة إلى أن الفكر الأركوني وضع أسسا لمنهجيات وتوجهات فكرية معاصرة لقراءة الفكر الإسلامي قراءة واعية، وتأويله تأويلا حداثيا. وفي الجانب الآخر، رجحت الدراسة أن المشاريع الأركونية الفكرية غير مكتملة بحثا، إلا أنها تعتبر بنية تأسيسية بحاجة إلى الإتمام المفاهيمي والشمولية التطبيقية، وذلك من أجل اختبار مدى إمكانية تطبيقها على الفكر العربي الإسلامي، ومعرفة مدى خدمتها لمشروع الحداثة النهضوي.

المقدمة

لقد أصبح التأويل في العصر الحديث الموجه والمحرك للعلوم الإنسانية، ويبدو أنه آن الأوان لنوليه اهتمامنا وتوجهاتنا لتميزه بالمرونة وبانفتاح الآفاق، سواء تعلق التأويل بالنصوص أم بالظواهر الثقافية التي تشغل العالمين العربي والإسلامي المعاصر.

لقد تعددت المقاربات الفكرية المعاصرة للواقع العربي الإسلامي المتعثر بتراثه عند المفكرين العرب والمسلمين. وقد تمحورت هذه المقاربات حول محاور فكرية ثلاثة:

المحور الأول ينطلق من المسلمات الإيمانية، وبالتالي يعتبر التراث -وخاصة الديني- هو المرجعية الأساسية، والوحيدة. والثاني: ينطلق من فهم براجماتي للتراث بمعنى: ضرورة أن نأخذ ما يخدم واقعنا، وينسجم مع مقتضيات الحاضر من التراث، ونترك ما يتعارض مع معطيات الواقع. أما الثالث فهو حداثي الأهداف والمناهج. يرى ضرورة نقد التراث، ومناهجه، والقطع معه إبستيمولوجيا للانخراط بفهم حداثي يعتمد المنهجيات، والعلوم الحديثة لا سيما الغربية منها كمرجعية له.

وما يهمنا هو المحور الثالث الذي تجلى في مقاربات محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد، علي حرب، سامي أدهم، ومحمد أركون الذي هو موضوع الدراسة. ولكل واحد منهم قراءته الخاصة التي تختلف باختلاف حقله الدلالي، ومنطلقه الفكري، ومرجعيته المنهجية. ومما لا شك فيه أن لهذه المقاربات مشروعيتها الفكرية، لأنها فرضتها عوامل، وظروف متعددة أبرزها مسألتا الحداثة والعلمانية، والأسئلة الملحة المتعلقة بالتحولات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والاقتصادية في المجتمعات الإسلامية، وما نتج عن ذلك من سعي دؤوب لفرض الحداثة على الواقع العربي بوصفها ضرورة للنهوض الحضاري، والاندماج في المناخ الحداثي على المستوى الكوني.

ومن جانب آخر أي الغربي- اعتبر أن إدخال الحداثة للمجتمع الإسلامي، والعربي يحقق له أهدافاً ملحة، فهو يحد من ظاهرة الأصولية الإسلامية السياسية التي اعتبرها الغرب قطب صراعي بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، ويسهل تحقيق العولمة، وحرية التجارة، وآليات اقتصاد السوق التي تخدم المشروع الاقتصادي للرأسمالية العالمية المهيمنة.

تعد مقاربة أركون من المقاربات الجريئة التي تطرح الفكر الحداثي في الفكر الإسلامي المعاصر من وجهة نظر نقدية، وجذرية في آن واحد. ويتمركز المشروع الأركوني حول

سؤالين أساسيين: الأول وجودي يتعلق بماهية التراث، والثاني منهجي يتعلق بكيفية تأويل النص القرآني، ومنتجاته اللاحقة فكريا وسياسيا.

يؤسس المشروع الأركوني لقراءة إبستيمولوجية تجديدية للتراث مغايرة للإبستيمولوجيا الماضوية، أو الكلاسيكية الإسلامية. وكذلك الإبستيمولوجيا الاستشراقية من ناحية ثانية. ويحاول أركون عبر مشروعه أن يقدم قراءة نقدية تفكيكية حفرية للتراث الإسلامي، اعتمادا على مجموعة من المناهج العلمية الحديثة المستمدة من العلوم الإنسانية. فالإبستيمولوجيا الجديدة التي يعمل أركون على تحقيقها، تهدف إلى هدم الحدود المرسخة التي تفصل بين الثقافات المختلفة. كما أنها إبستيمولوجيا نقدية منفتحة ومتحركة، تعمل على إبراز البعد التاريخي للحقيقة والمعنى، وكيفية إنتاجهما. لذا عمد أركون على فحص عمل آليات اشتغال العقل الديني الإسلامي بمختلف تجلياته، (الفقهي، والتفسيري، والتاريخي) وعمل على تفكيكها.

لقد كان مشروع أركون نقديا تفكيكيا أكثر منه تركيبيا لأن هدفه ليس إعادة تركيب التراث بقدر ما هو نقد التراث لتسويغ ضرورة الانتقال إلى الحداثة، أي ذا هاجس نهضوي أكثر منه معرفي. إن اهتمام أركون الأساسي كان منصبا على تفكيك جذور الظاهرة الإسلامية، بدءاً بنقد آليات انتقال القرآن الكريم من المرحلة الشفوية إلى الكتابية، وما رافق ذلك من إضافة وحذف. ومرورا بظاهرة الوحي وتأثير المخيال السائد في مرحلة الرسالة وتأثرها بالتراث الديني السابق لها، وانتقالا إلى مرحلة التفسير والفقه وما أحدثته من تحوير لجوهر الرسالة استجابة لإكراهات سياسية واجتماعية. لذا اهتم أركون بالدراسات الدينية المقارنة بهدف كشف أوجه التأثير لتراث الوحي السابق على الإسلام في القرآن والإسلام. وتعامله مع تراث الوحي بتجلياته الثلاثة كوحدة واحدة (اليهودية والمسيحية والإسلام).

طرح أركون، من خلال دراسته للنصوص القرآنية منهجية تأويلية تعتمد على مناهج العلوم المعاصرة وتأخذ بالاعتبار طبيعة القرآن المجازية والأسطورية وما يترتب على ذلك من تعدد الدلالة باختلاف الزمان والمكان بنفس المفردات، واستحالة الأخذ بأحادية المعنى للنص القرآني باعتبار أن دلالات النص القرآني مفتوحة ولا يمكن استنفادها.

تتناول هذه الدراسة المنظور التأويلي للنص القرآني، والنصوص الإسلامية المنتجة منه، لكن أركون لم يطرح نظرية تأويلية كاملة بل طرح أسس، ومبادئ حاول تطبيقها على بعض نصوص القرآن، وعلى بعض نصوص التفسير التقليدية، وبعض النصوص الفقهية، والتاريخية. بالإضافة إلى استخدام أركون المنهجيات العلمية الحديثة المختلفة، فقد أدخل أركون عددا كبيرا

من المفاهيم بهدف استخدامها في تحقيق مشروعه، لكن هذه المفاهيم كانت بجملتها مستعارة من علوم، ومناهج غربية، ولم يعمل أركون على طرح تحديد لها، وتبرير استخدامها في المشروع. عدا عن أنه كثيرا ما يستخدم هذه المفاهيم لغير ما وضعت له، أو ما تعنيه في الأصل المأخوذة منه على الرغم من أن مشروعية استعارة هذه المفاهيم تكمن في بيان ضرورتها للبحث، وتحديد المعنى المراد استخدامها فيه.#

اقتضت طبيعة الدراسة أن تكون في مقدمة وخاتمة وخمسة فصول. أما الفصل الأول فجاء بعنوان: "التوجهات الفكرية عند محمد أركون"، وتناول أهم عناصر المشروع الأركوني الفكرية، والمنهجية المتمثلة بالحداثة، والعلمانية، والتاريخية، والتأويل، والمنهجية النقدية، والمناهج الأوروبية الحديثة. وبينت الدراسة فهم أركون لكل عنصر من هذه العناصر، ونقده لها.

أما الفصل الثاني فكان بعنوان: المنهجية النقدية" والذي تناول مفهوم العقل عند أركون، ونقده للعقل الإسلامي الذي تركز حول آليات عمل هذا العقل بمختلف تجلياته، ونقده لمنهج الاستشراق في مجال الدراسات الإسلامية، ومدى قصوره. كما بين الباحث بعض الملاحظات النقدية لمفهوم العقل عند أركون، ونقده للعقل الإسلامي.

أما الفصل الثالث فقد كان بعنوان "التأصيل لنزعة التأويل في الفكر العربي الإسلامي"، وقد أبان هذا الفصل بحث أركون في الأفكار المغيبة واللامفكر فيها والمسكوت عنها في العقل الإسلامي، وأسباب ذلك من الناحية التاريخية. كما استعرض القراءات التأويلية، وأشكال الفهم عامة بشكل موجز سواء في الفكر الإسلامي التأويلي أم في الفكر الغربي، وقد تناول الباحث هذه القراءات بشكل متداخل بوصف التأويل ظاهرة إنسانية عامة، لذا قام برصدها ضمن هذا الاعتبار. ثم انتقل الباحث بعد ذلك إلى عقد مقارنة بين التأويل وفق منظور العقل الفقهي، والعقل الاستطلاعي المستقبلي الجديد الذي يطرحه أركون كبديل للمنظور الأول. كما أبان الأدوات التأويلية التي ارتكز عليها أركون في قراءة النص الإسلامي العام، والقرآني بشكل خاص، والمتمثلة في الدراسة اللغوية، والمجاز، والتمييز بين المعنى، وآثار المعنى. وكذلك الأسطورة والمخيال، وأحادية المعنى، وصراع التأويلات.

أما الفصل الرابع وهو بعنوان "قراءة النص الديني" فتحدث عن بنية النص القرآني الذي عده أركون وحدة واحدة، وذات طبيعة مجازية أسطورية، وطبيعة تاريخية يحول الواقع التاريخي المعاش إلى رموز، ومفاهيم مطلقة لتحقيق غاية النص. ثم عرض تمييز أركون بين الظاهرة القرآنية، والظاهرة الإسلامية بوصف الأولى تمثل الظاهرة الحية للوحي في المرحلة

التأسيسية بوجود النبي، ومجتمع المدينة. والثانية تمثل انتقال النص القرآني من الشفوي إلى المكتوب، وإغلاق النص، واعتباره مدونة مغلقة. وكذلك تلقي المسلمين وتعاملهم مع النص الأول عبر التاريخ الإسلامي من خلال الصراعات السياسية، والاجتماعية، واستخدام الدين كأداة للسلطة، وبالتالي إنتاج التفاسير، والأصول الفقهية، والنصوص التاريخية التي هي نتاج آثار المعنى، بمعنى أنها آثار بشرية مرتبطة بغايات دنيوية تعكس مصالح القوى الاجتماعية عبر التاريخ. وأن التمييز بين الظاهرة القرآنية كحدث تاريخي ضمن فترة ومكان محددين، والظاهرة الإسلامية التي هي نتاج تفاعل تم عبر مراحل تاريخية مختلفة ضروري لرد مقولة أن الظاهرة الإسلامية مندمجة بالظاهرة القرآنية، بوصف الثانية فوق تاريخية، وفوق مكانية، وصالحة لكل زمان ومكان. وكذلك الرد على مقولة الفكر الأصولي التي تدمج الظاهرة الإسلامية بالمقدس لتضفي عليها طابع القداسة لأهداف أيديولوجية بحتة.

ثم ينتقل الباحث إلى تناول منهج أركون في تأويل الظاهرة القرآنية، وآليات هذا التأويل، ومنهجياته الألسنية، والسيميائية، والتحليل التاريخي، والأسس التي يطرحها أركون لمقاربة النص، والتي لا يقوم بتطبيقها معتبرها فرضيات مستقبلية للبحث. وأخيرا تناول الباحث نقد أركون للحوار الديني بين أديان الكتاب الثلاثة، وطرحه لضرورة تعقل الظاهرة الدينية باعتبارها ظاهرة إنسانية عامة، وضرورة استخدام جميع العلوم لدراسة هذه الظاهرة، وتضامن هذه العلوم من خلال الاهتمام بالظاهرة الدينية، بهدف كسر السياجات الدوغمائية التي تجعل العلاقة بين الديانات علاقة صراعية، وتحويل هذه العلاقة إلى علاقة تضامنية بين هذه الديانات باعتبارها ظاهرة إنسانية واحدة.

أما الفصل الخامس والأخير الموسوم ب"ملاحظات نقدية" فقد تناول وجهة نظر الباحث النقدية للمشروع الأركوني على المستوى الفكري، والمنهجي، والتأويلي، مبينا مدى تحقيق أركون لأهداف مشروعه المعلنة، وكاشفا عن مضمرات الخطاب الأركوني المسكوت عنها. ومدى إمكانية تحقيق المنهجيات التي يقترحها أركون، ومدى ملاءمتها لقراءة الفكر الإسلامي، وإنتاجيتها وخدمتها للمشروع النهضوي العام.

وقد اعتمدت الدراسة منهجية التحليل النقدي، والمنهجية التأويلية العامة، ومناهج النقد الأدبية، ومنهج النقد التاريخي، ومنهج المادية التاريخية في دراستها لمشروع أركون الفكري والتأويلي.

من أهم النتائج التي خلصت إليها الدراسة أن الأصولية الفكرية، والسياسية الإسلامية تعبر عن توجهات أيديولوجية لا تعكس قصدية النص القرآني بشكل صحيح. كما أنها تؤدي إلى جمود فكري يقتل النص، ويحد من إمكانية تطوره، وممارسته دورا إيجابيا في الحياة المعاصرة للمجتمع الإسلامي.

وأن تعدد التأويلات، واستخدام المنهجيات العصرية في مقاربة النص ضرورة تفرضها احتياجات الواقع مع التحفظ على عملية النقل الآلي للمناهج، والمفاهيم سواء أكانت من العلوم الغربية أم غيرها، وإقحامها على قراءة التراث دون تبيئة هذه المناهج، والمفاهيم في إطار الفكر الإسلامي المعاصر، بمعنى: البرهنة على مشروعية استخدامها، وحدود هذا الاستخدام، وبيان معنى هذه المفاهيم في السياق الإسلامي باعتبار أن موضوع الدراسة هو الذي يحدد المنهجيات، والمفاهيم الضرورية له.

ترى الدراسة أن الفكر الإسلامي المعاصر مطالب بإيجاد منهجياته، ومفاهيمه الخاصة ضمن إشكالياته المطروحة، وهذا لا يعني الانغلاق على الذات بقدر ما يعني المحافظة على الهوية أثناء عملية التفاعل مع منتجات العالم الفكرية.

كما توصي الدراسة بضرورة تأسيس معاجم لغوية تعنى بتاريخ المفردات العربية عبر التاريخ، والاختلافات الدلالية للمفردات من عصر إلى آخر، وبداية استخدام كل مفردة أو انتهائها من الاستخدام بهدف تأسيس قاعدة لغوية علمية تساعد على تتبع منعرجات المعنى عبر تاريخ اللغة، وارتباط ذلك بالظروف السياسية، والاجتماعية التي أدت إلى ذلك.

هدفت هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف المعرفية التالية:

١- تتبع أهم مصادر ومنابع إسلاميات أركون وأصولها والمنهجيات التي استخدمها.#

٢- التعرف إلى أهم عناصر فلسفة أركون العامة، واستعراض رؤيته للتراث الإسلامي وقراءته للنص الديني، ورؤيته للتاريخ والسياسة والأخلاق، وموقفه من دور الدين في المجتمع، وإيمانه بإمكانية تحقيق مجتمع ديمقراطي متحرر. #

٣- إماطة اللثام عن المصادر الأساسية التي رجع إليها أركون لتحقيق مشروعه هذا، وما المناهج التي اتّبعها لقراءة التراث الإسلامي وتأويله. #

٤- الربط المنهجي والمعرفي بحسب تبادلية زوايا النظر في التحليل النقدي في مشروعه في ضوء مستوياته المختلفة وهي مساءلة العقل الإسلامي ثم علاقة العقل بالحداثة عبر تأسيس

معرفي جديد للحداثة ثم مستوى التأويل الذي يعتمد القـراءات المفتوحـة للنـصوص ثـم المستوى الإبستومولوجي الذي يتمسك بحدود المعرفة العلمية ثم مستوى الكشف للخطـاب الأيديولوجي الغائب في النصوص التراثية ومستوى المنهج الذي يتعـدد ليفيـد مـن كـل المنهجيات في العلوم الإنسانية#

٥-الكشف عن مدى كيفية الإفادة من كل المستويات السابقة في تحقيق مشروعه، وذلـك مـن خلال تقديمه لمعرفة علمية وقراءة للتراث وصولا إلى تحليل قراءته للنص القرآني تأويليـا بشكل معمق ومدروس وذلك من خلال الكشف والمعالجة العلمية المعاصرة.#

٦-تحليل أهداف أركون فيما دعاه بالإسلاميات التطبيقية وصولا إلـى العقـل الاسـتطلاعي المنبثق.#

الفصل الأول

التوجهات الفكرية عند محمد أركون

تمهيد

حظي عدد من مفكري العرب باهتمام الأوروبيين، إلا أنهم لم يمنَحوا الاهتمام الذي لقيـه محمد أركون[(١)]. ومما يستوقف النظر أن مؤسسات البحث الغربية منحته من الاهتمام والتقـدير ما لم تمنحه لأي مفكر عربي إسلامي، حتى وإن كان تحرري الفكر، غربي الثقافة.

تميز أركون بسعة الاطلاع على التراثين العربي الإسلامي، والأوروبي الغربي. إن الثقافة الموسوعية التي اتصف بها لم تتح لكثير من أقرانه. كما تميز بحس نقدي "critical" لكل ما كان معطى على أنه بدهي "axiomatic" ومعقول "rational" ومقدس "sacred". إذ اتسمت أعمالـه بالقدرة اللافتة على المزاوجة بين هذين التراثين من خلال اشتغاله المستمر على تحليل المفاهيم، والمناهج الغربية، وهذه ميزة تفرد بها عن كثير من مفكري العرب المعاصرين[(٢)].

لقد عمل أركون على نقد العقل الإسلامي بمختلف تجلياته، سواء منهجيا أم أيديولوجيا. إذ كشف التواطؤ القائم بين السلطة السياسية ورجال الدين (الفقهاء)، من أجل إسباغ صفة الشرعية على السلطة السياسية. وفي الوقت نفسه، تأكيد سلطة العلماء على المرجعية الدينيـة، وإلحـاق جميع النصوص التفسيرية والفقهية بالمقدس، لإحكام السلطتين معا.

انتقد أركون المنهجيات الاستشراقية "Orientalist Methods"" المستخدمة فـي دراسـة الفكر الإسلامي، والمتمثلة بفقه اللغة التقليدي، غير مناسبة لدراسة الفكر الإسلامي، معتبرا أنهـا منهجيات قد تجاوزها الزمن. وسلط الضوء على الدراسات الاستشراقية، التي اعتبرهـا مهتمـة بالنصوص الرسمية، مما جعلها متضامنة مع الدراسات التقليدية الإسلامية.

عمل أركون على إيجاد فكر نقدي حداثي يعمل على تفكيك ونقد المسلمات في إطـار الفكـرين الإسلامي والغربي على حد سواء. لذا كان موقف معظم الأطراف منه ومن فكره حاداً، وذلـك بقدر خطورة وجذرية نقده لهذه القوى.

---

(١) ولد محمد أركون في بلدة توريرت ميمون بمنطقة القبائل الكبرى الأمازيغية (تيزي وزو) شرق الجزائر، عام ١٩٢٨، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء(ولاية عين تموشنت) حيث درس في مدارسها الابتدائية، وأكمل دراسته الثانوية في مدينة وهران، ثم أكمل دراسته الجامعية الأولى في جامعة الجزائر حيث حصل في عام ١٩٥٢ على شهادة في تخصص اللغة والأدب العربي، بالإضافة إلى حصوله على دبلوم الدراسات العليا حول الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين، وأتمها بعد ذلك في جامعة السربون في باريس، حيث عين أستاذا للتاريخ الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام ١٩٨٠، وعمل باحثًا زميلاً في برلين بين عامي ١٩٨٦-١٩٨٧، وعضوا لمجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن عام ١٩٩٣، وكانت وفاته في ١٤-٠٩-٢٠١٠.
انظر: كيحل مصطفى، (٢٠١١)، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (ط١)، الرباط: منشورات الاختلاف-دار الأمان، ص ٢٣-٢٧.

(٢) عبد العزيز ركح، (٢٠١١) رهانات العلمنة عند محمد أركون، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص٢٧٥.

إن موقف الغرب الاستشراقي، وما يسمى بالأصولية الإسلامية، والأنظمة العربية الإسلامية من فكر محمد أركون يكمن في أنه كان يحفر في الجذور، ويهدف إلى تفكيك المسلمات التي عدها الكثيرون بمثابة بديهيات "Axioms"، بدءاً من المركزية الأوروبية، وصولا إلى المركزية الإسلامية، والأصولية المضادة التي هي معكوس للمركزية الأوروبية. وعمل جاهدا على نقد الأصولية بأشكالها المختلفة، الدينية والعلمانية. وناصر الخطابات الهامشية "Marginean"في مواجهة الخطابات المركزية السائدة، والمستندة إلى القوة السلطوية وليس إلى الحقيقة التاريخية، تلك التي تتصف بالهيمنة و احتكار رهانات المعنى والحقيقة.

يتمحور المشروع الأركوني على المستوى التنظيري حول فكرة رئيسة، وهي إدخال الحداثة الفكرية إلى الواقع العربي الإسلامي بتجلياته المختلفة، وضرورة الأخذ بمنتجات الحداثة المعرفية، والتي تتجسد في مناهج العلوم الإنسانية، والاجتماعية الحديثة. لكنه لا يطالب بنقل الحداثة بأطرها الجامدة دون عرضها على المساءلة النقدية، بل ينتقدها، وينتقد تجلياتها في الواقع العربي الإسلامي، ويعري عدم وفائها بوعودها للإنسان، سواء أكان إنسانا غربيا أم إنسانا معولما. ويرى أن الحداثة أصبحت واقعا كونيا لا يمكن تجاهله والانغلاق تجاهه، ولا يكفي الأخذ بمنتجاتها المادية دون الفكرية. معتبرا أن الحداثة والعلمانية تشهد انتشارا عالميا سريعا، وذلك باعتباره "جزءاً من حركة وعي عالمية وهو تأكيد على أن البشرية تعيش فعلا وليس قولاً عصر العولمة"[(١)]

يعتقد أركون أن العلمانية ضرورة فكرية للدخول إلى الحداثة. ويتبنى مقولة أن الإسلام لا يتعارض مع العلمانية، على اعتبار أنها نظام معرفي وليس إجراء قانونياً يتمثل بفصل الدين عن الدولة، أو إلغاء الدين بجوهر وجوده كما حدث في التجربة الغربية. كما تجاوز الأفق المعرفي والمنهجي الذي توقف عنده الاستشراق التقليدي، والذي يسميه "الإسلاميات الكلاسيكية" "Islamologie Classique"، وذلك من خلال طرحه استراتيجيات علمية جديدة في النطاقين الإشكالي-الموضوعاتي، والمنهجي- المفاهيمي، لغاية كتابة تاريخ الفكر الإسلامي كتابة نقدية وتحليلية "Analytical" تنصرف إلى بيان النظام المعرفي الحاكم لذلك الفكر[(٢)].

---

(١) هانس بيتر مارتن، هارولد شومان، (١٩٩٨)، فخ العولمة، ترجمة: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، عدد: ٢٣٨، ص٣٢-٣٣.

(٢) انظر: أركون، محمد، (٢٠١١)، تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السياجات الدوغمائية)، (ط١)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ص ٤٧-٥٠. وانظر: أركون، محمد، (٢٠١٠) الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ص ١٠٧-١١٧.

تبنى أركون المنهج التفكيكي "Deconstruction method" لنقد الأطر الدوغمائية "dogmatic" الحاكمة للخطاب الإسلامي، والكابحة للحداثة. وأوضح أثر المخيال الاجتماعي في صياغة الثقافة والفكر الإسلامي، وصولا إلى تحرير رهانات المعنى من سيطرة العقل الفقهي والمركزية الأوروبية، والعودة إلى العهد التأسيسي الإسلامي وقراءة نصه المصدري (القرآن الكريم)، ولكن في ضوء نظرة معرفية ومنهجية جديدة، تختلف في منطلقاتها عن طرائق القدماء في التفسير التقليدي للنص، وتختلف كذلك عن طرائق المستشرقين من ناحية التشكيك في أصالته. ولكي يحقق هذه الغاية، دعا إلى ضرورة إحلال العلوم الغربية الحديثة، منهجا ومفهوما، في مفاصل المجتمع العربي ومرجعيته الإسلامية.

يرى الباحث أن المعارف التي استخدمها أركون لتحقيق مشروعه الفكري ليست غاية لذاتها، وليست مرجعية معيارية. إذ لم يكن هدفه بيان إمكانية نجاح تطبيقها في الفكر العربي الإسلامي وواقعه فحسب، وإنما هي أدوات ووسائل لتحقيق غاية حددها مسبقا؛ وهي دخول الحداثة إلى الفكر والواقع العربي الإسلامي، ومساهمة هذا الفكر في الإنتاج الفكري على المستوى الكوني. ومن هنا جاء تأسيسه لمفهوم الإسلاميات التطبيقية "Islamologie Appliquee"، وإدخالها في مفاصل الفكر العربي الإسلامي، مصطلحا ونظرية وتطبيقا.

يعتقد أركون أن سبب الصراع بين الشرق والغرب يعود إلى محاولة علماء الدين والفاعلين الاجتماعيين وحراس العقيدة الهيمنة على المعنى والحقيقة؛ وأن المخيال الاجتماعي في الشرق والغرب، والذي يختزل الذكريات التاريخية ولا يقوم على أسس عقلانية موضوعية، هو الذي يغذي هذا الصراع. إن الأصولية الإسلامية والقوى السياسية الغربية استغلتا هذا الصراع، وعملتا على تصعيده وتأجيجه. وطرح أركون مخرجا فلسفيا مثاليا لتجاوز هذا الصراع، يتمثل في تبني أخلاق ذات طبيعة إنسانية متعاطفة مع الآخر. إن مفهوم التبني الأخلاقي الإنساني يعني تجاوز كل طرف ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، والاعتراف بأن الحقيقة تتشكل من مجموعة أجزاء، وأن كل طرف يمتلك جزءا من الحقيقة يتكامل مع الأجزاء الأخرى، ولكنه لا يتصارع معها، ولا يعمل على استبعادها أو إسقاطها أو تهميشها.

دفع إيمان أركون بنسبية الحقيقة "Relative fact" إلى ضرورة دراسة الظاهرة الدينية، سواء أكانت الديانة سماوية أم أرضية. ومن هنا، دعا إلى أهمية دراسة جميع الديانات، حتى الوثنية منها، وإجراء دراسات مقارنة لإيجاد أوجه التشابه والإختلاف بينها، وإبراز النواحي الإيجابية في كل منها، وتحرير الفكر الإنساني في مختلف تجلياته من هيمنة النص المقدس.

وأسقط من رؤيته الإكراهات السياسية والاجتماعية التي تجرد الإنسان من ممارسـاته الذاتيـة الإنسانية المتحررة، واعتباره مسلوب الإرادة والقدرة. وبعبارة أخرى، وجوبية إعادة مركزيـة الإنسان في الكون "anthropocentrism".

١-العناصر الفكرية للمشروع الأركوني:

اشتمل مشروع أركون الفكري على عنصرين رئيسين، هما: الحداثة والعلمانية.

(أ) الحداثة:

استعملت كلمة حديث للمرة الأولى في أواخر القرن الخامس لتكون فاصلاً بين الحاضـر المسيحي والماضي الروماني الوثني.(١) واستخدم مصطلح الحداثة بداية في مجـال الدراسـات الأدبية "Literature studies"، ثم انتقل إلى مجال العلوم الاجتماعيـة "Social" والاقتـصادية "Economical" والسياسية "Political" والألسنية "linguistic" وغيرها. ولذا، فـإن المـصطلح غير واضح المعنى من حيث الدلالة اللغوية، ولا يخضع علميا لأيـة قواعـد محـددة تـضبط معاييره، وتفسر مناهجه. ويختلف مفهومه وآلية تطبيقه باختلاف المجتمعات الإنسانية ونظمها(٢).

يتفق الباحث مع ما ذهب إليه قسطنطين زريق في فهمه لجوهر الحضارة الحديثة ومبعثها. فهي إيمانية المبعث اعتقادا، وعالمية العلم طبيعة، أي إن الإيمان بالعالم الطبيعي يعكس في حقيقته إيمانا بالعالم الحقيقي، الذي يجب أن تنصرف إليه الأذهان في البحث والفكر. والإيمان بالعقل بوصفه ميزة الإنسان والأداة التي يتوصل بها إلى الحقيقة، وتكوين نظرته العلمية التي تؤلف أُب حضارته وعنوان مجده(٣). وهذا الفهم للحداثة هو الأقرب إلى فهم أركون لها. إن الحداثة تطرح المنهج العلمي مقابل المنهج الأسطوري والديني، وأولوية العقل والإنسان مقابل أولوية الغيب والمقدس، والعالم الطبيعي مقابل العالم الإلهي، والإنتاجية المتطورة مقابل الإنتاجية البدائية في الإنتاج، والمشاريع القارية الكبرى في مجال الصناعة والتجارة مقابل المشروع الفردي المحدود. ويميز أركون بين الحداثة المادية، والحداثة الفكرية. إذ إن الحداثة المادية ممكن الحصول عليها

(١) يورجن هبرماس، (٢٠٠٢)، الحداثة وخطابها السياسي، (ط١) ترجمة: جورج تامر، بيروت: دار النهار، ص١٧.
(٢) ضاهر، محمد كامل، (١٩٩٤) الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث، بيروت: دار البيروني، ص١٢.
(٣) زريق، قسطنطين، (١٩٦٤) في معركة الحضارة، بيروت: دار العلم للملايين، ص٣٣٣-٣٣٥.

واستخدامها، ولكنها لا تعني شيئاً دون الشطر الثاني وهو الحداثة الفكرية. أي نتاج الفكر العالمي المعاصر[١].

تحتل الحداثة موقعا مركزيا في المشروع الأركوني، لا سيما الجانب الفكري منها. فأغلب أبحاثه هي عبارة عن مقابلة عميقة بين التراث والحداثة، بين الأصالة والمعاصـرة. ولا يعنـي ذلك أنه يسلم للحداثة بكل شيء ويرفض من التراث كل شيء، إنما يضيء هذا بذاك، ويجدد ذاك بتاك، متأثرا بالنقد الذي وجهه فلاسفة ما بعد الحداثة، معتبرين الحداثة مثل النظام القديم بالنسبة للثورة الفرنسية. بينما اعتبر فلاسفة الحداثة تحرر يرفع من شأن العقل ويعطيه أولويـة علـى الدين، فإن فلاسفة ما بعد الحداثة وجدوا أن العقل الذي دعت إليه الحداثة مستبدا، ويجـنح إلـى الشمولية كالدين نفسه. "حيث أصبحت الحداثة هي محطة النهاية، وأي شيء بعدها يعـد خـارج سياق التطور، إنه "بعدا" ولا بد أن يقضى عليه في مهده"[٢]. وبالرغم مـن انجـازات الحداثـة التحريرية الكبرى للإنسان، وخاصة على الصعيد الفكري والإنتـاج الاقتـصادي، إلا أن لهـا مزالقها، وشططها، وانحرافاتها [٣].

يرى أركون أن تحقيق مصالحته بين الإسلام والحداثة لا تتحقق إلا إذا قمنا بغربلة نقديـة شاملة لموروثنا القديم، وذلك كما فعلت الأمم المتقدمة في أوروبا قياساً إلى أصوليتها المـسيحية، تلك الأصولية التي لم تكن تقل عنفاً وجبروتا وظلامية عـن أصـوليتنا الحاليـة[٤]. فالحداثـة الأوروبية، وفقا لوجهة نظره، ما هي إلا عملية تاريخية تم إنجازها عبر قرون عدة. فقد قامـت على تراكم معرفي علمي وتحولات تاريخية، اجتماعية واقتصادية وسياسية. وكانت نتيجة معاناة شعوبها وصراعاتهم الفكرية الطويلة، بدءا من التنوير الذي اكتسب أهميته من خلال القناعـات الثابتة التي تعوق تطور المجتمع، ومرورا بالنهضة بمختلف تجلياتهـا الفكريـة والاقتـصادية والعلمية والفنية، وصولا إلى العصر الصناعي ومخاضاته وانعكاساته المؤلمـة علـى الواقـع الاجتماعي، وانتهاء بالتكنولوجيا الحديثة وتقنية المعلومات.

إن الحداثة، من منظور أركوني، مفهوم ذو طبيعة تاريخية "Historical" خلقتها الظروف الموضوعية في زمن تاريخي ما، ومحيط اجتماعي وجغرافي محـددين. وكـان لهـا ثمارهـا

---

[١] أبي نادر، نايلة، (٢٠٠٨)، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ص ١٩٤.

[٢] ريمون، وليامز، (١٩٩٩)، طرائق الحداثة، ترجمة: فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، (العدد: ٢٤٦)، ص ١٩٤.

[٣] أركون، محمد، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، المقدمة، ص٢١.

[٤] المصدر نفسه، ص٢٥.

الإيجابية، وكذلك آلامها السلبية، وثمنها الإنساني على صعيد الفرد والمجتمع. وبالرغم مـن أن وجهة نظره قد اكتنفتها بعض السلبيات، إلا أنه مما لا شك فيه تعتبر عنصرا أساسـيا ومـؤثرا على المستوى الكوني، وتفرض ضرورة التعاطي معها بجدية وموضوعية. وهذا لـيس خيـار العرب والمسلمين، وإنما هو ضرورة إنسانية، وذلك لأن سمة العصر هي الحداثـة، والمنطـق الذي يحكم العلاقات الفردية والاجتماعية والكونية هو منطق الحداثة، لا سيما في ظل التطـور المذهل لوسائل الاتصال. لذلك فإن الإنقلاب على الذات أو الاحتماء بقوى غيبية لا يعصم أحـداً من هذا الطوفان الكوني الشامل[١].

حالت أسباب تاريخية عديدة دون عدم انخراط العالم العربـي والإسـلامي فـي إطـار المشروع الحداثي. واعتبر أركون هيمنة الفكر الديني بأبعاده المختلفة أهمها كسبب ذاتي، خاصة الهيمنة على طبيعة الحياة والتفكير والنظرة إلى الكون. ونظر إلى مرحلـة الاسـتعمار كـسبب خارجي آخر، والذي هيمن بدوره على العالمين العربي والإسلامي، تلك الهيمنة التـي ضـمنت بقاء الواقع المتخلف. وأوجد الاستعمار أنظمة سياسية مرتبطة معه، والتي عملت بدورها علـى استمرار هذا الواقع ، ولذلك حصلت قطيعة بين العالم الإسلامي والحداثة المعاصرة، وبين العالم الإسلامي والتراث العقلاني الحضاري في التاريخ الإسلامي. ومما زاد من سوء الواقع غيـاب الفكر النهضوي الجذري. إذ تراوح أفق الفكر النهضوي بين السلفية والتوفيقية، وبين الرجعيـة والتحررية.

إن كل هذه الأسباب حالت دون تكون فكر نهضوي ذاتي وجذري يستوعب جوانب الحياة المختلفة، ويطرح رؤى حضارية حداثية تخاطب لغة العصر وتتحدث بها، وتـستخدم مفاهيمـه الفكرية ومناهجه. إن انتفاء الحالة الفكرية النهضوية هي الهاجس الأساسي والمهمة الملحة التي عمل أركون على تأسيسها وإيجادها، وذلك من خلال استخدام المناهج الحديثة لدراسة التـراث الإسلامي، وإنتاج خطاب حداثي للفكر الإسلامي يساهم في الحداثة الفكرية المعاصرة.

يؤمن أركون أن العقبة الأساسية ليست في الدين الإسلامي ذاته، وإنما في كيفيـة فهمنـا واستخدامنا له، وتوظيف الأصولية للإسلام الأيديولوجي خدمـة لبرامجهـا الخاصـة. فـالواقع المأساوي الذي نعيش فيه في العالمين العربي والإسلامي يتمثل في الانقطاع عن العصر الزاهر الكلاسيكي من تاريخه، والانقطاع عن الحداثة الغربية. ومن أجل تجاوز هذه العقبة، أسـس مـا

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧-٥٨.

يعرف بالإسلاميات التطبيقية. ويرى أن الانفتاح على الحداثة الغربية هو الحل العملي للخـروج من واقع التخلف الذي نعيش فيه، ولإنخراط العالم الإسلامي في الحداثـة المعاصـرة. ويتتبـع أركون خطوات فلسفة التنوير الغربي*[1] من خلال نقد العقل الإسـلامي، وتفكيـك المقـدس، وتحرير الفكر من السياجات الدوغمائية، واقتحام مناطق اللامفكر فيه في الفكر الإسـلامي ممـا يمهد الطريق أمام النهضة ودخول العالم الحداثي. وفي الجانب الآخر يؤكد قـائلا: " إن جميـع الأديان من يهودية ومسيحية وإسلامية تنافس بعضها البعض على القول بأنها سبقت غيرها إلـى التأكيد على القيم التالية : حرية الضمير، وفضيلة التسامح المرتبطة بالحرية الدينيـة، وحريـة التعبير، وحرية تشكيل الروابط والجمعيات، وتشجيع الشخص البشري على ممارسة اسـتقلاليته الذاتية الكاملة، وتحقيق مصيره الروحي على هذه الأرض بشكل خاص. ولكننا نعلم أن هذه القيم هي من صنع الحداثة والمجتمعات الأوروبية الحديثة، ولم تعرفها المجتمعات الـسابقة، لا فـي الجهة الإسلامية ، ولا في الجهة المسيحية "[٢].

واعتبر رؤية أركون التنويرية القيمية على أنها طرح تبسيطي أكثر مما يحتمـلُ منطـق العلم والواقع. فمن ناحية يقتضي المنطق التاريخي عدم إمكانيـة نقـل تجربـة مـن جـذورها الاجتماعية والتاريخية إلى واقع آخر لا يحمل صفات المجتمع الأول نفسها. ومن ناحية ثانية فإن إعادة إنتاج تجربة تاريخية هو في نظر العلم وهم غير ممكن. فالقضية التنويرية ليست خيـاراً يمكن قبوله أو رفضه، وإنما هي حالة تفاعلية بين قوى إجتماعية مختلفة فـي إطـار تـاريخي محدد.

وإذا عدنا إلى معايير الحداثة، فإن المنطق التاريخي يفترض دخولنا حرم الحداثـة، ممـا يعني تحقق هذه المعايير في المجتمع الإسلامي على أرض الواقع، مـع الأخـذ بالاعتبـار أن المخرجات والآليات ليست بالضرورة هي ذاتها التي مر بها المجتمع الغربي وأنتجها. فالحداثة، كما يفهمها الباحث، ظاهرة عامة تحمل مختلف التجليات. فالمهم هو تحقق المعـايير والمبـادئ العامة لها دون مشروطية التفاصيل. كما أن الحديث عن تجليات الحداثة ومنتجاتها في المجتمـع الغربي الحديث والمعاصر شيء، وتحقيق معايير الحداثة وتجلياتها في المجتمع الإسلامي شـيء

---

(1) اتجاه سياسي اجتماعي حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه في الحياة والسياسة، وكان من مفكري التنوير فولتير وروسو وموتسكيو وشلر وغوته، وقد ساعد نشاطهم على التغلب على نفوذ الكنيسة والإقطاع، كما ناضل مفكرو التنوير ضد المعتقدات الدينية الجامدة وضد مناهج التفكير المدرسي.
انظر: لجنة من العلماء والأكاديميين السوفييت، الموسوعة الفلسفية، ص ١٤٥.

(٢) أركون، محمد، (١٩٨٦)، الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد، طبع في دمشق، ص ١٩٤.

آخر.

تتمحور معايير الحداثة حول عدة عناصر، من أهمها: العلم "Science" والتكنولوجيا "technology". والعلم بمعناه الواسع يعني المعرفة القائمة على التجربة الحسية والوقائع المادية، وعدم هدر الطاقات الذهنية في قضايا ليس لها مخرجات عملية[١]. وخير مثال على ذلك النظامين الرأسمالي "Capitalism" والاشتراكي "socialism"، وهما النظامان الوحيدان اللذان يتجاذبان المجتمعات الإنسانية المعاصرة. فالرأسمالية حصيلة فلسفة الطبقة الوسطى، والاشتراكية حصيلة فلسفة الطبقة العاملة. وبالرغم من التناقض الأيديولوجي الحاد بينهما، واختلاف الرؤية الاجتماعية والاقتصادية والفلسفية بين النظامين، إلا أنهما يشتركان في الخصائص الرئيسة للحداثة ويحققان معاييرها.

يرى الباحث أن التاريخ يبين أن الإسلام كان راعيا لحضارة استمرت قرونا، وكانت متفوقة في شتى المجالات، أي كانت حداثية بالنسبة لزمانها التاريخي، ولكن ذلك لا يعني الدعوة إلى إعادة إحياء التجربة ذاتها، وإنما الاستنتاج أن الإسلام لا يشكل عائقا أمام أي نهضة حداثية جذرية. فالإشكالية في أن نمارس خصوصيتنا بشكل منفتح على التجارب الأخرى دون الاندماج فيها، وأن نمارس هذه الخصوصية بشكل مبدع ومنتج لكي نساهم في الحداثة الكونية، وأن نأخذ بالعلم والتقنية فكرا وتطبيقا، وأن يكون لنا تصور عن قضايا العصر، والتي من أهمها الديمقراطية، الحرية، حقوق المرأة، والتسامح مع الآخر. ولا يعد نقصا حضاريا أن نستلهم من التراث الإسلامي، ولكن النقص في الدعوة إلى إعادة التجارب السابقة دون الأخذ بالاعتبار التغيرات الاجتماعية والتاريخية والكونية. ومن المهم أن ندرك أن التحولات الكبرى الحقيقية لا بد لها من ثمن، كالمعاناة والصراع والالتحام حول الإشكاليات المطروحة للوصول إلى صيغة منتجة.

(ب) العلمانية:

يعد مفهوم العلمانية من بين المفاهيم التي تمت معالجتها في دائرة الكتابات الفكرية والسياسية العربية منذ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ومن الملاحظ أن البحث عن العلمانية في الفكر العربي الحديث منذ الثمانينيات من القرن الماضي قد زاد زيادة كبرى لم تشهدها أي فترة من فترات التاريخ العربي، والتي قادها في الأغلب أكاديميون يعملون في الجامعات الغربية من

---

[١] راندال، جون هارمان، (١٩٤٨) تكوين العقل الحديث، (ج١) ترجمة: جورج طعمة، بيروت: دار الثقافة، ص١٥٧.

مثل: محمد أركون وعزيز العظمة وبرهان غليون وغيرهم. وأكاديميون ماركسيون في العالم العربي مثل فؤاد زكريا، وإسلاميون منفتحون مثل حسن حنفي. كما قادها من ناحية أخرى أكاديميون مغاربة من مثل: محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وكمال عبد اللطيف.

يعد مصطلح العلمانية من أهم المصطلحات التي أثارت العديد من القضايا، ولعل أهم قضية تطرح على العلمانية ذاتها هي إشكالية تحديد أصل ومعنى هذا المفهوم. هذا بالإضافة إلى الالتباس الذي يرتبط بترجمة هذا المصطلح إلى العربية، حيث يلاحظ أن هناك ترجمات مختلفة ومتناقضة وذلك باختلاف المرجعيات والمنطلقات التي ينطلق منها كل باحث. وعلى العموم يمكن القول بأن مصطلح العلمانية قد دخل إلى الفكر العربي المعاصر في القرن التاسع عشر، وكان من رواده في تلك الفترة شبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧) وفرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) وإسماعيل مظهر، ولقد تجلت إسهاماتهم في ترجمة العديد من الكتب الغربية، خاصة ترجمة فرح أنطون لكتاب المستشرق الفرنسي ارنست رينان "Renan Ernest" عن (فلسفة ابن رشد)، كذلك ترجمة إسماعيل مظهر لكتاب داروين "أصل الأنواع"[١].

نشا مفهوم العلمانية داخل المسلمات، وهي سيادة الفلسفة العقلانية المتجاوزة لقطعية الخطاب الديني، وظهور الفلسفة السياسية المحددة لمفاهيم الحكم المدني، والمساواة والعقد الاجتماعي، ثم حقوق الإنسان، وأيضا تبلور الأخلاق المستقلة عن القوانين الدينية. واستعمل لمواجهة سلطة الكنيسة في المجتمع ومن أجل دولة تقر بأن حدود السياسة تختلف عن حدود الدين وقد وظف في سياق تطور المجتمع الأوروبي في مجال نقد الدولة الدينية، بوصف أن العلمنة وسيلة للخلاص من بطش سلطة الدين[٢]. هنا يؤكد أركون أن العلمانية في أفق أنوار القرن الثامن عشر، لم تتخاص من عقيدة النجاة أو الخلاص، فقد استبدلت خلاص السماء بخلاص الأرض، واستبدلت العقيدة بالمعتقد، كما رافق هذا المفهوم أيضا ثنائيات مفهومية أخرى من قبيل حق ديني وحق وضعي، عقل وحي، عقلاني ولاهوتي... وانتهى إلى نقد هذه الحدود وإبراز محدوديتها وبالتالي التفكير في معنى جديد لمفهوم العلمانية.

لقد تناول محمد أركون مفهوم العلمانية من خلال تحديده للأسس الفلسفية والتاريخية التي أنتج في سياقها المفهوم، ثم أوضح الخلفيات السياسية والتاريخية التي حددت مجاله ، وأثار

---

(١) انظر: بادو، عبد الجليل، (٢٠٠٧)، السلفية والإصلاح، (ط١)، طنجة: منشورات سليكي إخوان، ص ٣٣-٣٨
(٢) العروي، عبد الله، (١٩٨١)، مفهوم الدولة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص٩١.

مسألة التعامل التاريخي النقدي مع المفهوم ، لينتهي إلى إعادة بنائه داخل إطار الشروط السياسية والتاريخية والفلسفية المستجدة، ثم انتهى إلى إعادة تعريف هذا المفهوم.

تحتل العلمانية مساحة مهمة في مشروع أركون الفكري لأنه يعدها شرطاً أساسياً للوصول إلى الحداثة، والحداثة بمعناها العام فلسفة ترفض تدخل الدين في الحياة المدنية العامة، وكـذلك رفض اعتبار الدين معيارا للأخلاق[1]. وتهيئة المناخ الاجتماعي والسياسي والثقافي والمعرفي، التي تهيئ للحداثة. عدا عن أن العلمانية من المفاهيم التي أثارت إشكالية كبيرة في تقبل المجتمع العربي، والعالم الإسلامي للمشروع الأركوني. فقد عده بعضهم إشكالية أوروبية نسجته علاقـة الصراع بين الكنيسة والدولة في أوروبا في فترة تاريخية معينة نتيجة للتعارض بـين الـسلطة السياسية والكنسية. فلا ضرورة إلى إسقاط هذه الإشكالية على المجتمع العربي الإسلامي. وهذا الربط بين العلمانية وظروف نشأتها في أوروبا المسيحية يستنفد مفهوم العلمانية كله، والأغراض التي يوظفها هذا المفهوم. والإشكالية الثانية تتمثل في أن حصر مفهوم العلمانية بالعلاقـة بـين الدولة والدين قد شارك فيه عدد من المفكرين العلمانيين العرب. فـشبلي العيـسمي يـرى أن " العلمانية كمصطلح تعني دنيويا غير ديني، هذه التفرقة مسيحية لا وجود لها في الإسلام "[2].

وهناك من ينظر إلى العلمانية من زاوية أخرى، ومنهم عادل ضاهر الـذي يـرى: " أن العلمانية موقف يفرض أن تكون المعايير التي ينبغي أن يخضع لها الإنسان فـي تعاملـه مـع الإنسان، وتنظيمه لشؤون حياته السياسية، والاقتصادية، والقانونية، هي معـايير مـشتقة مـن الدنيا"[3]. وهذا الموقف يقوم على أساس إبستيمولوجي، ألا وهو أن المعرفة المطلوبـة لتنظـيم شؤون الدنيا مستقلة منطقيا عن المعرفة الدينية. إن العلمانية بهذا المعنى هـي مـا يتعـارض بصورة أساسية مع موقف الذين يجعلون السياسة بعدا جوهريا من أبعاد الدين. ويفهم من قـول ضاهر السابق أن العلمانية ليست موقفا شاملا ومتماسكا من طبقة رجال الدين، وطبيعة العقـل، وطبيعة القيم، وطبيعة السياسة. والعلاقة بين الدين والسياسة "لا يمكن أن تتجاوز كونها علاقـة تاريخية، أي علاقة جائزة لا ضرورية"[4]. إن العلمانية موقف إبستيمولوجي إلـى الحـد الـذي يحتوي ضمنه موقفا من طبيعة المعرفة العلمية، (العلم يقوم الوسائل، والعقائد تحـدد الغايـات). وتستمد المعرفة العلمية مشروعيتها في المجتمع اللاعلماني من خارج المجتمـع مـن مـصدر

---

(١) Collins, English Dectionary, (٢٠٠٣), Collins Publishers, London.
(٢) العيسمي، شبلي، (١٩٨٦) العلمانية والدولة الدينية، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ص١٣.
(٣) ضاهر، عادل، (١٩٩٨) الأسس الفلسفية للعلمانية، (ط٢) بيروت: دار الساقي، ص٣٨.
(٤) المصدر نفسه، ص٦-٧.

مفارق، علوي غائب قدسي. والإنسان لا مشروعية له هنا، ولا شـرعية، فهـو غيـر مؤهـل للاستقلال بذاته، وإنما هو نائب أو وكيل فحسب، بل مسير بأوامر قوة أو مشيئة عليا تتجـاوزه، ولا تقع في متناول تجربته. فسلطته مجازية رمزية لا حقيقية[١]. العلمانية لا تنفك عن العلم، فهي مطلب أو نشاط عقلي ونزعة تحررية، وذلك نظرا لكونها مسعى لتحرير الإنسان من قيوده.

ويعد أركون العلمنة "موقف للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[٢]، وهي التعرف على الواقع بشكل مطابق وصحيح، معرفة تحظى بـالتوافق الـذهني والعقلي لكل النفوس السائرة نحو التوصل إلى الحقيقة، وكيفية إيجاد صيغة أو وسـيلة ملائمـة لتوصيلها للآخر دون أن نشترط حريته ونقّيدها[٣].

على امتداد طروحاته حول العلمنة ، يصر أركون على ربطها بقـضية الحريـة وجعـل المفهومين مترابطين، ويشدد على رفض تحول العلمنة إلى أيديولوجيا وظيفتها قولبة الفكـر أو الحد من حريته. ومن هنا فإن أركون يعتبر مشكلة العلمنة، مشكلة مفتوحة بالنسبة للجميع، سواء أكان للمسلمين أم للعلمانيين. "فبالنسبة للمسلمين نجد أنهم مغتبطون ومزهوون أكثر ممـا يجـب بيقينياتهم الدوغمائية، وبالنسبة للعلمانيين المتطرفين نجد أنهم يخلطون بين العلمنـة الـصحيحة وبين الصراع ضد الإكليروس، أو طبقة رجال الدين"[٤]. والعلمانية كما يراها أركون هي أحـد تجليات الحداثة في مرحلتها المتقدمة، حيث يتميز النظام العلماني باحترام الفرد وحرية الضمير، وضمان الحرية الدينية لجميع المواطنين من دون استثناء، إضافة إلى الاعتراف بالتعددية الدينية وبحرية الاعتقاد أو عدمه، بما فيها الحق في تغيير الدين. والعلمنة كذلك "موقف للـروح أمـام مشكلة المعرفة" "هل يحق للإنسان أن يعرف أسرار الكون والمجتمع أم لا يحق له؟ هـل نثـق بعقله في استكشاف المجهول وقيادة التاريخ أم لا نثق؟ هل هو قادر بواسطة عقله، وعقله فقـط على فهم الأشياء واتخاذ القرار أم هو غير قادر؟"[٥]. يخلص أركون من ذلـك إلـى تبيـان أن العلمنة وحدها هي التي تحرص على البعد الروحي الذي يحتاجه الإنسان، وهي بالتالي تضع هذا البعد في مكانه الصحيح وتمنع المتاجرة السياسية به، واستغلاله لأهداف سياسية أو غير نزيهة.

---

[١] حرب، علي، (٢٠٠٣) نقد الحقيقة، (ط٣) بيروت: المركز الثقافي العربي، ص٤.
[٢] أركون، محمد، (١٩٩٦) العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، (ط٢) ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص١٠.
[٣] المصدر نفسه، ص١٠.
[٤] المصدر نفسه، ص ١٢.
[٥] المصدر نفسه، ص ١٣.

يميز أركون بين العلمانية المناضلة[١]، والفكر العلماني المنفتح، وممارسته بوصفه موقفا نقديا اتجاه كل فعل من أفعال المعرفة، وبوصفه البحث الأكثر حيادية، والأقل تلوينا من الناحية الأيديولوجية من أجل احترام حرية الآخر وخياراته. هذه هي العلمانية الحقيقية حسب نظره [٢].

نجمت ضرورة العلمنة لدى أركون من نظرة خاصة إلى الأديان التوحيدية منها أو غير التوحيدية، وهي نظرة ترفض النظريات التي لا تعترف بموقع الدين الاجتماعي والروحي فتصل إلى نفي الدين واقتراح علمانية "صلبة" لا موقع فيها للبعد الروحي الذي يحتاجه الإنسان. يقول: "فالدين أو الأديان، في مجتمع ما، هي عبارة عن جذور ولا ينبغي علينا هنا أن نفرق بين أديان الوثنية وأديان الوحي. فهذا التفريق أو التمييز هو عبارة عن مقولة تيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثنوي. إن النظرة العلمانية تعلن بأنها تذهب إلى أعماق الأشياء، إلى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحة وعدلاً ودقة. ففيما وراء التحديدات التيولوجية، نجد أن كلّ الأديان قد قدمت للإنسان ليس فقط التفسيرات والإيضاحات، وإنما أيضا الأجوبة العلمية القابلة للتطبيق والاستخدام مباشرة في ما يخص علاقتنا بالوجود والآخرين والمحيط الفيزيائي الذي يلفّنا، بل وحتى الكون كله، وفي ما وراءه الدعوة "فوق طبيعة" أو خارقة للطبيعة، أي تلك التي تتجاوز الطبيعة المحسوسة والقابلة للملاحظة والعيان"[٣]. ويستكمل أركون نظرته لموقع الدين بالقول "إنه عندما نجسد الحقائق فينا بالمعنى الحرفي لكلمة التجسيد، أي عندما نصهرها في أجسادنا، فإنها تصبح مرتبطة كليا ونهائيا بكينونتنا العميقة. وتصبح بالتالي مرتبطة بشبكة الإدراك التي سوف تتحكّم منذ الآن فصاعداً بكل وجودنا وسلوكنا. على هذا المستوى العميق والجذري ينبغي أن نحاول فهم بنية الساحة الدينية والطريقة التي تمارس عليها دورها في المجتمعات البشرية المختلفة. وبهذا المعنى فإن كل ما ندعوه بالأديان، ليست إلاّ عبارة عن أنماط للصياغات الطقسية والشعائرية التي تساعد على دمج الحقائق الأساسية وصهرها في أجسادنا، هذه الحقائق التي سوف تتحكم بوجودنا كله"[٤].

يعتبر أركون أن التفريق بين الدين والدولة موجود فعليا وعمليا في المجتمعات كلها، ما عدا حالات استثنائية حينما تميزت الدولة بضعفها الداخلي أو الخارجي، مما دفع رجال السياسة

---

(١) موقف متطرف يقع في الانغلاق ورفض التطرق إلى ما هو روحي وديني. إن العلمانية المناضلة موقف يرتكز على حذف الدين نهائيا ويعتبره من مخلفات الماضي القديم.
(٢) أركون، محمد، (١٩٩٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (فيصل التفرقة إلى فصل المقال) (ط٢) ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص٥٧.
(٣) أركون، محمد، العلمنة والدين، ص ٢٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

إلى الاستعانة بالدين أو برجال الدين للحفاظ على استمرارية الدولة، وقوتها، أو حرصاً على تأمين شرعية لها. فالسلطة في الإسلام، حسب رأيه، كانت دوما سلطة زمنية، وإن هناك تجارب معمقة يمكن وصفها بالعلمانية. ويرفض أركون العلمانية النضالية المتطرفة في رفض الدين، كما يرفض تحول العلمانية إلى عقيدة، كتلك التي أسست لها المدرسة الوضعية خصوصا، والتي رأت أن المرحلة الثيولوجية أو اللاهوتية هي في حكم الماضي والمتجاوز، بالرغم من أنه لا يبخس العلمانية الغربية دورها التاريخي، والتي جاءت لتضع حدا للحروب الدينية. ويرى أن الفكر العلماني يجب أن يبقى بالضرورة منفتحا على أقاليم التفكير الأخرى، كما يؤمن أن العلمانية تتجاوز ظهور العقلانيات في الغرب، وتتجاوز كذلك جميع الصراعات التي حصلت بين العقل والإيمان. كما يرفض أطروحة تضاد الإسلام والمسيحية بالنسبة لفصل الدين عن الدولة، والتي مفادها أن المسيحية قد فصلت بين الذروتين الدينية والدنيوية، في حين أن الإسلام خلط بينهما منذ البداية. ويصف هذه الأطروحة " بالمتسرعة، والسطحية، وغير المعقولة "[1]. والعلمنة ليست غريبة عن تاريخ الفكر الإسلامي في رأيه. فالفكر المعتزلي والحنبلي، المرتكز على استخدام الاجتهاد العقلي، يشير إلى الإنسان بصفته منخرطاً في الوجود المعاش والمحسوس قد مارس التفكير الحر.

إن التعليم العلماني للظاهرة الدينية كما يتصوره أركون ويمارسه، لا يقبل إطلاقا بإعادة إدخال التعليم الديني التقليدي إلى المدارس، ولكنه يعمل من خلال منظور جديد وحديث وتحريري، يعيد الأديان إلى حقيقة مقاصدها، ووظائفها التاريخية، وإسهاماتها الثقافية، وطاقاتها الإلهامية، لأن هذه المكانة والوظائف التي احتلتها الأديان سابقا لم يعوض عنها حتى الآن من قبل أي شيء آخر[2].

إن مهمة أنسنة الإنسان لا تنتهي أبدا وهي ليست غريبة عن تاريخ الفكر العربي الإسلامي، مؤكداً على وجود الأنسنة العربية*[3] متمثلة بفكر مسكويه والتوحيدي. وكذلك مهمة

---

(١) أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٥٤-٥٥.

(٢) أركون، محمد، (٢٠٠١) معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص٢٩.

(٣) إن هذا المفهوم يعني حصر البحث بالدائرة اللغوية والثقافية العربية، والمقصود بهذه الدائرة تلك الأوساط الاجتماعية التي تمثل فيها اللغة العربية المكتوبة لغة التعبير السائدة. والتيار الإنساني والفلسفي العربي يشمل إنتاج كل المثقفين أو المفكرين الذين كتبوا وعبروا عن مشاعرهم باللغة العربية سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهود، عربا أم من قوميات أخرى.والأنسنة هي تيار فكري اهتم بالإنسان وليس فقط بالله في الفكر العربي الإسلامي خلال القرن الرابع الهجري، وتمثل بأبي حيان التوحيدي ومسكويه، وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تيارا أناسياً. والأنسنة تعطي ثقتها للإنسان العاقل وتضع أملها فيه، وهي تؤسس لمشروعية العقل وقدرته على قول الحق (الحقيقة). وقد أكد أركون على المفهوم للرد على أن الفكر الإناسي وجد لأول مرة في التاريخ في عصر النهضة في أوروبا.

=

السيطرة على العنف، والتحكم بالمخيلات الجماعية، ورفض الشموليات الاستبدادية المتلبسة بلباس العلم أو الأديان. ويرى أركون أن كلمة العلمانية اخترعت في ظل الصراع على السلطة أكثر مما هو صراع على المعنى(١). فتعليم الظاهرة الدينية يهدف إلى غايتين متكاملتين:

١- الاهتمام بالبعد الديني لوجود تاريخي للبشر في مختلف العصور، وعلى مستوى كافة التشكيلات أو الفئات الاجتماعية.

٢- إقامة مسافة نقدية بيننا وبين العقائد الأكثر رسوخا وتجذرا وتقديسا. ويقصد العقائد المستبطنة عمقيا من قبل الذات الإنسانية في مختلف الثقافات البشرية. إذ إن العلمانية المفهومة جيدا هي نتاج الحداثة النقدية(٢). وبذلك فإن الأديان لن تشكل أبدا خطرا على التعليم العلماني العام، إذا ما عرفنا كيف ندرسها، بل تدرب الشبيبة على إقامة مسافة نقدية بينهم وبين العقائد والقيم التي تشربوها منذ نعومة أظفارهم التي تشترط بشكل حميمي آراءهم وحججهم عندما ينخرطون في المجادلات مع الأديان والثقافات الأخرى(٣).

وانطلاقا من فهم أركون للعلمانية المنفتحة، سعى إلى إحياء الحوار الإيجابي المتكافئ بين الديانات، وذلك من خلال تضامنها جميعا باعتبارها ظاهرة اجتماعية واحدة وإن اختلفت العقائد. ودعا إلى الحوار السياسي المتكافئ عن طريق تضامن الدول المتقدمة من العالم مع الدول النامية. وأسند هذا الحوار إلى نزعة إنسانية أخلاقية كونية تعترف بمرجعية الإنسان، وحقه في صياغة الحياة وفهم الواقع والكون من خلال عقلانية منفتحة. وعمل جاهدا على تحطيم الثنائيات التي رسخت عبر الزمن حتى أصبحت بمثابة مسلمات من مثل: العقل والمتخيل وأولوية العقل. فقد أوضح أن للمخيال دورا فاعلا في تحديد العلاقة بين الشرق والغرب، وبين عدم صحة التقسيم الدارج كالإلهي والدنيوي، وبين الإسلام والمسيحية، وبين العقلي والأسطوري، وادعاء الدين الحق واحتكار المعنى(٤).

وانسجاما مع فهم أركون للعلمانية المنفتحة، لم يعتبر نتائج أبحاثه حقائق مطلقة مكتملة، وإنما خطوات على طريق طويل يحتاج إلى الجهد، والنضال العلمي مع وحدة التوجه نحو الهدف المتمثل بالتخلص من إطار تفكير القرون الوسطى في العالمين العربي والإسلامي. إن

=

انظر: أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص ١٠-١٢، بتصرف.

(١) أركون، محمد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص٢٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧١.

(٤) أركون، محمد، تحرير الوعي الإسلامي، ص ١٢٧-١٢٨.

المطلوب بنظره هو القطيعة معه، والدخول إلى الحداثة الكونية، والمشاركة فيها، واعتبار العلمانية شرطا أساسيا لتقبل الحداثة والمشاركة فيها، والتخاص من الإكراهات الثيولوجية، والسياسية، والفكرية، وإعادة الاعتبار للعقل الذي تم سحقه بسيطرة الفكر الغيبي.

إن القضايا التي أثارها أركون في دعوته للحداثة والعلمانية، ونقده للعقل الإسلامي لها جذورها في التراث الإسلامي، ولها مشروعيتها، لكن تم حذفها من الفكر بسبب إكراهات ثيولوجية، وسياسية جعلها تبدو غريبة في عصرنا الحاضر، فذلك يعود لاستمرار هيمنة الفكر الأصولي سواء في الأنظمة السياسية أو المعارضة الأصولية، مما زاد من غرابة هذه القضايا التي بقيت لزمن طويل، وما زالت ضمن اللامفكر فيه، أو غير المسموح التفكير فيه. إن مشروعه نهضوي شامل، وجذري يتجاوز الخطابات النهضوية العربية الإسلامية من خلال دعوته إلى تحريرالعقل العربي والإسلامي من رواسب الفترات المظلمة كشرط أساسي لإيجاد واقع اجتماعي، وسياسي يتقبل التغيير والحداثة، ويساهم بها. وفي المقابل، نظر إلى الخطابات النهضوية العربية الإسلامية بأنها ما زالت تراوح بين السلفية وبين التغريب دون طرح مشروع جذري.

إن أركون في طرحه للحداثة والعلمانية لا يجلد الذات، ولا يستصغرها أمام الآخر، كما أنه لا يمجد الذات، ويرفعها فوق التاريخ ليحولها إلى أسطورة، بل يتعامل بندية مع الآخر من خلال استعمال كل إبداعات الفكر العربي الإسلامي، ومعارف العلوم الحديثة. فهو يعتبر أن التفاوت الحضاري قضية تاريخية محكومة بأسباب ومعطيات مادية، وليست قضية جوهرية تقارن بين إنسان متفوق، وآخر متخاف، كما فرضها الفكر الاستشراقي.

٢- عناصر المنهج

اشتمل المشروع الأركوني من الناحية المنهجية على المنهج التاريخي، والمنهجية التأويلية، والعلوم الاجتماعية الأوروبية الحديثة

(ا) التاريخية (Historicity)

أدرك أركون أهمية الدور الذي تلعبه مكانة المعرفة التاريخية، فأخضعها لرقابة الفكر التاريخي النقدي الحديث، واهتم بنقد العقل التاريخي الإسلامي. أي الآلية العقلية من مناهج ومسلمات تم بها تدوين التاريخ الإسلامي بدءا بالسيرة النبوية، وأخبار الصحابة، وانتهاء بالمدونات التاريخية المكتملة من مثل: تاريخ الطبري وغيرها. ولم يهتم بالمعلومات المتراكمة في هذه الخطابات الإسلامية التاريخية فحسب، وإنما وسعها لتطال المبادئ المعرفية التي توجه

بنيتها وتشكيلتها، ونمط العقل الذي يخلع الصلاحية على معناها، ودلالاتها[(١)]. والتاريخية ليست منهجاً فحسب، وإنما مذهبا أيضاً. فنحن، بنظره، لا نستطيع الحكم على الأفكار أو الحوادث أو المفاهيم، والمعتقدات، والأديان، ونظم الجماعات بمعزل عن نسبتها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه؛ لأن النظر إليها من الناحية الذاتية يوقعنا في التباسات اختزالية، بينما استخدام المنهجية التاريخية، وربط الأحداث في سياقها الزماني، والمكاني يعيد الأمور إلى نصابها، ويوضح حقيقة معانيها. إن الهاجس الأركوني يتمثل في الآتي: تفكيك النص القرآني، والتراث التفسيري لتعرية آلياته في الحجب، والتحوير، والتحويل، وخرق الممنوعات التي سادت فيما مضى، وتسود اليوم، والتي أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولى التأسيسية للإسلام، ثم أقفلت وأغلق عليها بالرتاج[(٢)].

ويركز أركون على التفريق بين الصيغة الشفوية والنسخة الكتابية للقرآن، والآثار التي خلفها هذا الانتقال على النص. ويشير إلى الآليات التي يستخدمها النص القرآني في محو التفاصيل، والدقائق التاريخية للحدث، كي يصبح خطاباً كونياً موجهاً إلى البشر في كل زمان ومكان، مما يفقد صفته التاريخية فيبدو كأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه، وهذا يعني أن هذه المحاولات من القرآن هي محاولات أيديولوجية؛ أي إن القرآن يفصل ذلك ويتعالى على التاريخ لمقاصد وأغراض دنيوية. فقداسة القرآن حدثت نتيجة لأسباب سياسية، وثقافية، وتلاعبات فكرية، وأن هذه التلاعبات لا يمكن كشفها، وتبيان زيفها إلا من خلال النقد، إذ يطمح الخطاب الأركوني إلى نزع هالة القداسة عن الوحي لتعرية آليات الأسطرة، والتعالي، والتقديس التي يمارسها الخطاب القرآني. إذ نظر إلى القرآن على أنه حدث واقعي تماما، ولذلك لا بد من دراسته بوصفه نصا لغويا دون أي اعتبار لبعده الإلهي؛ لأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص يعكس كون النص منتجا ثقافيا، ويعكر الفهم العلمي له.

ويشير أركون إلى أن القرآن يستخدم لهجة محتدمة وعنيفة اتجاه المعارضين القريشيين، وسواهم من أهل الكتاب، وبرأيه أن العمل التاريخي للنبي محمد كان يهدف إلى تسفيه الرأسمال الرمزي للجاهلية، لكي يحل محله الرأسمال الرمزي للدين الحق الموصى به في القرآن[(٣)].

ثم ينتقل أركون إلى التلاعب الثاني الذي يقوم به العقل اللاهوتي، ويتمثل في الافتراض

---

(١) أركون، محمد، (٢٠٠٩) نحو نقد العقل الإسلامي، (ط١) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ص١١٣.
(٢) أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٣١.
(٣) أركون، محمد، (٢٠٠٤) قضايا في نقد العقل الديني، (ط٣) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ص١٤٣.

الخاطئ بوجود استمرارية بنيوية، وتماثلية معنوية بين الزمان والمكان الأولي الأصيل الذي لُفِظَت فيه الآيات والأحاديث لأول مرة، وبين الزمان والمكان المتغيرين والظروف الاجتماعية المتغيرة التي يتم فيها الاستشهاد بهذه الآيات والأحاديث على مر التاريخ بعد أن أصبحت مكتوبة[١]. ويرى أن هذه المغالطة التاريخية تمثل الأساس في الانحراف الفكري الذي تم تأسيسه بعد المرحلة التأسيسية، والذي ما زال يتحكم في آليات الفكر العربي الإسلامي حتى يومنا هذا. ويؤكد أن النصوص الدينية ليست مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت فيها، وأن المصدر الإلهي لها لا يلغي كونها نصوصاً لغوية مرتبطة بزمان ومكان، فلا يهمنا هذا المصدر عند دراستنا للنص؛ لأن الحديث عن مصدر إلهي مفارق يجرنا إلى دائرة الخرافة والأسطورة، ويدخلنا في دائرة الذي يستعصي على الدراسة الموضوعية العلمية.

ومن أجل زعزعة جميع أبنية التقديس، والتنزيه، والتعالي التي بناها العقل اللاهوتي "Theological ration" التقليدي، وإفراغ الدين من محتواه الأيديولوجي "Ideological"، وتحديد مساحته في إطار علمي منهجي، يدعو أركون إلى النظر إلى القرآن نظرة تاريخية حديثة باستخدام المنهج الأنثروبولوجي، الذي يأخذ بالاعتبار الأسس الاجتماعية لتكوين أي فكرة وتطورها؛ أي أخذ البعد الاجتماعي، والظرف التاريخي بالاعتبار. ويرى أن كل الوحدات الاجتماعية البشرية خاضعة لآليات التحول، والتعزيز، والتطور، ويكون هذا التطور إما باتجاه الدمج والتعقيد، والمزيد من القوة، والميل نحو الهيمنة، وإما باتجاه التفكيك، والضعف المتزايد الذي يصل إلى مرحلة التلاشي[٢].

إن كل ما يحدث في حياة الوحدات الاجتماعية "Social Units" هو نتيجة اللعبة المستمرة للقوى الداخلية، والخارجية التي تحسم مسألة الإرادات، والمبادرات، والتصورات الخاصة،التي تهيمن على المعنى الذي ينتِجه الفاعلون الاجتماعيون. وأن الدوائر الخاصة بما هو خارق للطبيعة، والتعالي الإلهي، والميتافيزيقي، وبالآلهة الناشطة، والمهيمنة أو بالإله الواحد الحي البعيد المفارق، وبالعقائد السحرية أو الأسطورية أو الشعبوية أو الخرافية أو الدينية، هذه العقائد المرتبطة جميعها بالمتخيل، كل ذلك من صنع الفاعلين الاجتماعيين. فلو لم يخلق البشر هذه التصورات أو لم يؤمنوا بها، لما وجدت أصلا. لذلك ينبغي أن تخضع للتحليل العلمي حالها حال غيرها، لأننا نريد تقدير مدى صحتها أو زيفها، وحجم آثارها على الإنتاج التاريخي العام

---

(١) المصدر نفسه، ص١١٨.

(٢) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٢٠.

للمجتمعات البشرية[١].

لقد اعتبر أركون أن أهم سمات المنهج التاريخي الإسلامي هي غياب النظـرة النقديـة، واعتبار التاريخ الإسلامي، وخاصة مرحلة التأسيس، فوق زمانية، وفوق تاريخية، بل أسطورية تتقبل الخيال، وتدمجه في الواقع التاريخي دون تمييز بين الأسطوري، والتاريخي. لـذا ركـز اهتمامه على ضرورة تأكيد تاريخية التراث الإسلامي بمختلف تجلياتـه ابتـداء مـن القـرآن، ومرورا بالحديث، والفترة التأسيسية، وانتهاء بالتاريخ الإسلامي القديم والمعاصر. وقد أكد على ضرورة استخدام المنهجيات العلمية الحديثة لتحقيق تاريخية التاريخ الإسلامي، بالإضـافة إلـى الاهتمام، ليس فقط بالسلطة المركزية وكتابة تاريخها، وإنما الاهتمام بكتابة تاريخ من لا تـاريخ لهم؛ أي كل الفئات المهمشة، والمنبوذة التي كانت حتى زمن قريب خارجة عن نطاق الـسلطة المركزية[٢].

من المؤكد القول إن أركون قد تأثر بمنهج " مدرسة الحوليات الفرنـسية " "ANNALES SCHOOL"*[٣]، وطبقها في بحوثه وذلك لاعتبارات عدة، من أهمها: إنها هدفت إلـى تحريـر التاريخ من أروقة البرلمانات، وبلاطات الملوك، والأمراء؛ فقد وجهت الاهتمـام إلـى دراسـة أحوال الأغلبية الصامتة وفحصها، والمعذبين في الأرض الذين يمثلون الحلقة المفقودة، والمغيبة في ضوابط ومقاييس المنهج التقليدي[٤]. كما تهدف مدرسة الحوليات إلى توظيف العلوم لمساندة البحث التاريخي لاستنباط التأويل الديني الدفين بين دفتي الظاهرة التاريخيـة بطريقـة يطبعهـا الدقة، والشمولية. حيث يسجل حضور البيانات، والإنسان بأبعـاده الاجتماعيـة، والاقتـصادية، والسياسية، والدينية، والنفسية، بالإضافة إلى أن مدرسة الحوليات تهدف إلى مسح إركيولـوجي شامل لتاريخ الإنسانية، ومن ثم بلورته وصياغته مرة أخرى، لا سيما تـاريخ الـشعوب غيـر

---

(١) أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٤١.

(٢) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٣٧.

(٣) وقد تشكلت هذه المدرسة التاريخية من جماعة من المفكرين المؤرخين الفرنسيين حيث أصدروا مجلة الأنال أي الحوليات "ANNALES" التي ظهر منها العدد الأول في فبراير ١٩٢٩م ولا زالت تصدر حتى اليوم. ومن أشهر أعلام هذه المدرسة فردنان برودل "Frednan Braudel" ومارك بلوخ "MARC BLOCH" ولوسيان فيفر " LUCIEN FIEVRE" وغيرهم كثيرون. وأهم الأسس التي تقوم عليها منهجية مدرسة الحوليات الفرنسية هي:

١- الدراسة الشاملة للفترة أو الظاهرة التي ندرسها أي التاريخ السياسي والاقتصادي والعسكري والثقافي والتاريخ العام للفترة التي تعود إليها هذه الظاهرة أو الفترة.

٢- إن التركيب الاجتماعي والاقتصادي ينبغي أن يكون الأساس في كل تحليل تاريخي.

٣- المساهمة العملية في صياغة وبلورة مسح إركيولوجي شامل لتاريخ الإنسانية خاصة تاريخ الشعوب غير المكتوب والذي لم يكتب بعد.

٤- استغلال حصيلة العلوم الأخرى في مجال البحث التاريخي.

انظر: حسين مؤنس، (١٩٨٤)، التاريخ والمؤرخون، القاهرة: دار المعارف، ص ١٨٥-١٨٧.

(٤) مولود عشاق، (١٩٩٤) مسألة تجديد كتابة تاريخ المغرب، مجلة الاجتهاد، ع٢٤، ص ١٧٢.

المكتوب، وإعطاء بعد تاريخي زمني للمتغيرات الاقتصادية المختلفة التي يمكن حسابها من أجل إدراك الحلقات العميقة، والظواهر ذات المدى الطويل[١].

إن أهداف مشروع أركون الفكرية تلتقي مع أهداف مدرسة الحوليات، إذ اهـتم بدراسـة التراث، والتاريخ العربي الإسلامي الذي اعتبره مهملا، وغير مدروس علميا. فقد استخدم أحدث المنهجيات العلمية، والعلوم الحديثة لتحقيق مشروعه. ويرى الباحث أن التوصـيف الأركـوني لبعض النتائج التي وصل إليها في دراسة التاريخ الإسلامي صحيحة، ولكـن الإطلاقيـة لـيس شرطا أن تكون كذلك؛ لأنه يصعب وضع ابن خلدون ضمن هذا السياق مثلا. فواقع الحال يقول إن بدايات علم التاريخ عند العرب سارت في اتجاهين أساسـيين، الاتجـاه الإسـلامي (أهـل الحديث)، والاتجاه القبلي (اتجاه الأيام)[٢].

كما أن الإخباريين كانوا يستعملون وثائق رسمية من رسـائل ومعاهـدات، لعلهـا مـن الدواوين الحكومية أو من أناس لديهم وثائق مدونة[٣] . كما أن اللغويين لعبوا دورا فـي تكـوين أسلوب البحث أكثر دقة في النقل، وساعدوا بذلك على جمع الروايات التاريخية وغربلتها. ومـن هذا الباب المنهجي، أدخل اللغويون أسلوب النقد الداخلي للمواد التاريخية، ووضعوه جنبـاً إلـى جنب مع النقد الخارجي للرواة ومصادرهم [٤]. ويشير الدوري إلى أن ابن قتيبـة كـان يـدقق النصوص، وينقد مصادره، ولا يأخذ من مصادره إلا ما ثبت صحته. وكذلك فعـل اليعقـوبي. ويقل لدى هؤلاء المؤرخين الأخذ بالأهواء أوالتحزب والانحياز. كمـا أن الإخبـاريين عامـة يؤكدون على مسؤولية البشر عن الحوادث، ولا يحبذون فكرة الجبر في الشؤون العامة[٥].

يبدو أن أركون، من وجهة نظر بحثية، قد أسقط من الحساب سلسلة كبيرة من المـؤرخين الذين جاءوا بعد ابن خلدون، وهي سلسلة لها حضورها المنهجي، وأدخلت تعديلات على المنهج البحثي، وأضافت جديدا في نقد المصادر السابقة، ونقد رواتها. ويؤكد هشام جعـيط ضـرورة الاعتقاد بأن علماء المسلمين، السابقين على (الزهري)، لم يكونوا حقا أسارى شـهوات الدولـة ورقابتها، بل كان لهم قسط من الحرية، ويتمتعون بحس البحـث عـن الحقيقـة والموضـوعية

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٣.
(٢) الدوري، عبد العزيز، (١٩٦٠) بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص١٩.
(٣) المصدر نفسه، ص١٣٣.
(٤) المصدر نفسه، ص١٢٦.
(٥) المصدر نفسه، ص١٣٣.

التاريخية[1].

وقع أركون، من وجهة نظر بحثية، بشكل من أشكال الإطلاقية التي عمل على نقدها، وذلك لأن كتابة التاريخ الإسلامي لم تكن ساكنة، بل متأثرة بالزمان والمكان، وبتوجهات المؤرخين ونظرتهم إلى الأمور. إن الكتابة التاريخية، بحثا ونصا، ليست جامدة، إلا إذا أخذنا بالفكر الجوهراني الذي يعتبر النتاج التاريخي الإسلامي برمته وحدة متماثلة، إلى درجة إلغاء التمايز بين النصوص والتراث، فضلا عن أن أركون لم يأخذ بعين الاعتبارالفترة الزمنية للنصوص التاريخية، وما توفر لديهم من مراجع ووسائل للوصول الى المعارف التاريخية. فالنقل عن الروايات الشفوية طبيعي في ظل غياب النصوص المكتوبة، وإن جمع الروايات المختلفة، جودة ورداءة ، حقيقة وخيالا، كانت مرحلة زمنية قد مهدت الى الدراسات التاريخية التي تلتها لكي تنقد الروايات وتمحصها، وتستبعد الخيال والقصص غير الموثوقة. لكن أركون أوقف الزمن التاريخي عند ابن إسحاق والطبري، وعمم ذلك على التراث التاريخي مجملا.

لو كان عنوان مشروع أركون التاريخي نقد منهج ابن إسحاق والطبري في كتابة التاريخ، لكان أقرب إلى الصواب والعلمية. ولكن التعميم النسبي حسب المنهج التاريخي والعلمي لا يتصف بالعلمية إلا بتناول مجموعة كبيرة من التراث التاريخي ، وذلك كما فعل عبد العزيز الدوري مثلا، عندما درس كما من الحقب التاريخية المختلفة، والاتجاهات المتباينة. وبعد الدراسة تُستخلص النتائج البحثية والتعميمات النسبية.

(ب) التأويل (Interpretation)

مما لا يدع مجالا للشك في أن التأويل يتضمن كل فعل قرائي يهدف إلى بناء المعنى، وذلك بالاستناد إلى أدوات ومرجعيات وقواعد معينة في النظر والعمل. ويلتزم التأويل بشكل كلّي بحدود البلاغة التأويلية، بوصفها خلاصة تجارب جماعية في تأطير الفهم وبلوغ الدلالة. وبالتالي، فإن الحالة التأويلية تظهر بصفتها وجوداً معرفياً دائم التوسع والامتداد، وتمتلك آليات مختلفة، وارتكزت آليات التأويل لدى أركون على مفاهيم عديدة، يذكر منها مفهوم الأسطورة "Myth"، حيث دعا إلى إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري مع تبيان الوظائف النفسية والاجتماعية والثقافية لذلك المفهوم. وطالب بأن يكون كل تأويل للتراث واعياً بدور العامل الأسطوري في تشكيل بنية العقل الإسلامي. كما استدعى مفهوم المتخيل، الذي يحظى في العلوم الإنسانية

---

[1] جعيط، هشام، (٢٠٠٧) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، (ط٢) بيروت: دار الطليعة، ص٣٩.

والاجتماعية بأهمية قصوى، إذ يجب على الدارس للفكر الإسلامي أن يبين عمل المخيال ووظيفته ودوره في إنتاج المعنى، وذلك من خلال دراسة جدلية العامل العقلاني والعامل الخيالي[١].

اتخذ أركون من المجاز آلية من آليات التأويل؛ متعاملا مع التأويل في الوقت نفسه بصفته الوجه الآخر للمجاز. واعتقد؛ استنادا إلى فهمه التأويلي، أن الخطاب القرآني هو خطاب مجازي، مع تشديده على أن المجاز ليس مجرد زينة لغوية، بل يمتلك بعداً ابستمولوجياً يفتح آفاق المعنى. إضافة إلى كشفه الاستخدامات المختلفة للمجاز وعلاقاتها بالمواقع الاجتماعية وإرادة الفاعلين الاجتماعيين.

تبنى أركون، على المستوى التأويلي، تعدد الدلالات التأويلية، وذلك نتيجة لتعدد المناهج المستخدمة في مجال الإسلاميات التطبيقية. فهو يأخذ بعين الاعتبار تاريخية النص ووحدته البنائية، وسياقه الاجتماعي. ويقصد به مجموع العوامل والظروف الاجتماعية وخاصة الثقافية التي تحيط، وأحاطت بالمتكلم والسامع، ولذا تُنعت بعوامل وظروف مواقعية "سياق موقعي"[٢]. كما أن الجزء محكوم بالنص الكامل، والنص الكامل محكوم بدوره بأجزائه الأخرى لما له من علاقات تشابكية وروابط محكمة. وتعد القضية التأويلية قضية مركزية في مشروع أركون، لأنه يعتبر أن الصراعات التاريخية قائمة على اختلاف فهم المعنى، سواء أكان خاطئا أم صحيحا، وإن هدف السلطة في أشكالها المختلفة هو السيطرة على رهانات المعنى، وكذلك احتكارها[٣].

أكد أركون على دور الواقع الاجتماعي "Social Reality" في إنتاج المعنى "Production of meaning" والتأثير عليه. وكذلك التأكيد على أهمية المتلقي في حلقات العملية التأويلية، والتي تشمل المؤلف، والنص - المتلقي، وما يترتب على ذلك من ضرورة تعدد الدلالة للنص الواحد، وذلك نتيجة تعدد الأطراف المتلقية له حسب الواقع الاجتماعي والحضاري والمنهجي. فقد كان مشروعه التأويلي منسجما مع مشروعه الفكري العام الهادف إلى تحرير المعنى من الإكراهات اللاهوتية والسياسية والاجتماعية، بغية تهيئة المجتمعات العربية والإسلامية لتقبل الحداثة والمساهمة فيها. ويركز أركون على التفريق بين اللحظتين الشفوية والكتابية للقرآن، والآثار التي خلفها هذا الانتقال على النص، والمعنى. فالقرآن، حسب

---

(١) مصطفى، كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص ١٧٧.
(٢) عدنان، بن ذريل، (١٩٨١)، اللغة والدلالة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص ١٦.
(٣) أركون، محمد، الإسلام أوروبا والغرب رهانات المعنى، ص ٣٨.

رأيه، قد مر بعدة مراحل تأويلية قبل أن يصل إلى المرحلة الكتابية. فهناك الناطق الأول، والذي يعني به "الله" جل جلاله. وهناك الناطق الثاني، والذي يشير به إلى "الوحي"، وهو الـذي ينقـل قصد الأول إلى "النبي". وهناك الناطق الثالث، والذي يقصد به "النبي"، الذي ينقل بدوره قـصد الوحي إلى المتلقين من جمهور الصحابة الذين عاصروا الرسول الكريم[١].

إن رحلة المعنى هذه تشكل عدة خطابات متداخلة، كل عملية نقل تشكل خطاباً مستقلاً لـه آلياته وخصائصه. كما تشكل كل مرحلة من هذه المراحل عملية إزاحة للدلالة. ويفقـد الـنص كثيرا من الدلالات السيميائية عند انتقال النص من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية. ومـن هذه الدلالات المفقودة يورد مفهوم المعاني المرافقة، أي انفعالات الناقل والمتلقي، والحوار بينهما حول المعنى، وما لهذا من أهمية على الدلالة. كما أن الانتقال من المرحلة الشفوية الحيـة إلـى المرحلة التدوينية للنص تعني إلغاء صاحب النص، وذلك لأنه يصبح غير موجود فـي لحظـة قراءة النص المكتوب، بالإضافة إلى غياب الناقل الثاني والثالث للنص الشفوي، ومـا لـه مـن أهمية في توضيح وتعديل المعنى لبيان قصد صاحب النص.

يرى بول ريكور "P. Ricoeur" إنه في حالة المنطوق (الشفهي) يتداخل القـصد الـذاتي للمتكلم مع معنى الخطاب. إذ يعتبر فهم ما يعنيه المتكلم، وما يعنيه الخطاب واحد[٢]. ولكن قصد المؤلف، ومعنى النص يكفّان عن التطابق، ويكفّان عن التمازج في الخطاب المكتوب. وبـذلك، تصير الكتابة رديفا للاستقلال الدلالي الذي ينشأ عن فصل القصد الذهني للمؤلف عـن اللفظـي للنص. كما أنه في حالة المرحلة الشفوية يكون الخطاب معروضـا لفهـم الفئـات والطبقـات الاجتماعية جميعا. في حين أن المرحلة الكتابية تحصر ذلك فـي طبقـة المتعلمـين والـسلطة السياسية، مع تهميش الفئات الاجتماعية غير المتعلمة. ومن هنا تبدأ رحلـة اختطـاف الـنص الأصيل. فبدلا من كلمة الله الصافية في البدء، يكون لدينا فهم رجال الدين، وهيمنـة الكهنـوت والسلطة السياسية. وفي الوقت نفسه، يبدأ تدشين المرحلة الانغلاقية في الفكر، وإصباغ التعـالي على ما هو معاش، وتحويله إلى معنى أحادي تتحكم به الطبقة العالمة، والتي تتـضمن رجـال الدين والكهنوت، باعتبار أنها الوحيدة القادرة على فهم النص[٣].

إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة الرسمية المغلقة؛ أي مرحلـة

---

[١] أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٢٧-١٢٨.

[٢] ريكور، بول، (٢٠٠٥)، صراع التأويلات دراسات هيرمينيوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ص٦٩.

[٣] أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ١١٨.

المصحف المكتوب، لم يتم إلا بعد حصول كثير من عمليات الحـذف والانتخـاب والتلاعبـات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات[١].

لهذا، نرى أن أركون يوظف السيمنطيقا والسيميولوجيا التفكيكية في خدمة النص المقدس، محاولا إنتاج معانٍ مغايرة لما أنتجته عقول سلطة المشرعين والفقهاء خلال العهود المتتاليـة[٢]. فقد انحصر اهتمام التفسير التقليدي في الإسلام في وضع القواعد التي عدها صـحيحة ومهمـة بالنسبة إلى المعنى. ومهمته تنحصر في الكشف عن معناها الصحيح، وذلك انطلاقا من اعتبـار أن النص له معنى واحد، وأن اختلافات التفسير نابعة من قصور في فهم المفسر في الوصـول إلى المعنى الحقيقي.

إن هذا التوجه لم يكن نابعا من جهل، وإنما من قصد أيديولوجي هدفه الاستناد إلى جملـة تطابقات لتعميم الخطاب الديني الإسلامي، وإطلاق معانيه المستنبطة لكل زمان ومكـان، وإلـى تغييب دور القارئ في عملية الفهم والأفق الثقافي والتاريخي لعملية التفسير؛ إذ هي كينونة تنتمي إلى سياق تاريخي وأفق ثقافي خاصين. وتجاهل في تعامله مع النص والمعنى أن الذات المتلقية محملة بالأسئلة والهواجس، وأن الرهانات التي تم كشفها عمدا ليتحول التفسير إلى عمليـة آليـة يتحكم فيها مأثور السلف، وتضبط إيقاعها قواعد اللغة العربية اللازمانية، والتـي تفتـرض أن المعنى ثابت في اختلاف الزمان والمكان؛ أي إنه معنى مطلق.

أكد أركون أن هذا المنهج يخالف أبسط أسس علم اللغة الحديث، والذي يعتبر أن للمفاهيم والمعاني تاريخا يرتبط بالمكان والزمان والقوى المسيطرة وأهدافها ومصالحها. كما أن عمليـة الفهم من هذا المنظور التقليدي تصبح متعالية على التاريخ، فهي غير قابلـة للبحـث العلمـي، والنقد. وبمعنى آخر، محاولة إصباغ بعد أنطولوجي على اللغة، وإدخالها في حظيـرة المقـدس لأنها لغة النص المقدس، وهي اللغة التي اختارها الله لتكون وسيلة لنقل رسالته.

ويرى الباحث أن هذا المنظور التقليدي يقود بالضرورة إلى عنصرية لغوية يرفضها العلم الحديث، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، يعتبر اللغة جوهرا صامدا يلغـي حيويتهـا التفاعليـة، والتطورية. ومما يزيد من خطورة هذا الفهم ذلك الارتباط العضوي بين الفكر وآليته، وبين اللغة التي هي أداته، ما يؤدي إلى حصر حدود التفكير، وإغلاقها بشكل كامل. ويظهر هـذا تـضامن أركون مع الفكر الإسلامي من خلال اعتباره قابلا للبحث والتطور العلمي، ليتماشى مع معطيات

---

[١] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٨٨.
[٢] سامي أدهم، (٢٠١١) الأركونية: العقل في الإسلام، مجلة كتابات معاصرة، ع٧٩، ص١٢.

العصر.

لا يهدف أركون إلى لملمة التراث وتحقيقه، كما يفعل غالبية المستشرقين. ولا يتعامل معه كجوهر ثابت، كما يفعل السلفيون. بل يهدف إلى نقد التراث، وتحليله، وفك مفاصله، لغويا وإبستيمولوجيا، وإظهار ما هو فاسد وخاطئ في البراهين الفقهية المتوارثة، التي لا تنتج سوى معنى إكراهي للنص يتعارض مع قصدية النص، ومع قصدية المؤلف، وذلك بتحويله إلى أداة يتم استغلالها لتحقيق أهداف دنيوية. لذا كان أحد أهم أهداف المشروع الأركوني تحقيق القطيعة الإبستيمولوجية مع الفكر الفقهي التقليدي، بوصفه يتعامل مع التراث الإسلامي بحيادية باردة، ولكنه لا يستخدم المنهجيات العلمية الحديثة التي تم استخدامها في دراسة المسيحية واليهودية مع النص القرآني، والتراث الإسلامي عموما، معتبرا ذلك انحيازاً ضد الإسلام. ويقتضي الخروج من هذا الواقع إيجاد فكر نقدي عربي إسلامي يستخدم المنهجيات العلمية الحديثة، من أجل خدمة النص القرآني، والتراث الإسلامي للتخلص من البعد الأنطولوجي، والانتقال إلى البعد الإبستيمولوجي المنفتح على مستجدات الحداثة، لجعل الحضارة الإسلامية، ذات التكوين المتشعب، حضارة مقروءة ومقبولة للعالم الغربي، والتعامل معها بصفتها حضارة متقدمة ومتطورة إلى جانب مثيلتها المسيحية.

حاول أركون إلغاء الهيبة العليا التي تدعيها المرجعيات اللاهوتية، وفي الوقت نفسه إلغاء عملية اعتبار التراث هو المرجعية الوحيدة، التي تسلطت على الفكر الإسلامي خلال أربعة عشر قرنا. وباسم تقديس التراث، ألغت المرجعيات اللاهوتية البحث والتجديد الفكري، جاعلة حق التشريع محصورا في الأئمة التاريخيين. إن هذا التسلط الطاغي ألغى النصوص المقدسة، كما ألغى مشاركة الشعوب التي دخلت في الإسلام من غير العرب في إنتاج المعنى[1]، لا سيما تلك الشعوب ذات الحضارات العريقة كالفارسية مثلا، عدا عن المجتمعات الهامشية التي كان لها مساهماتها في تكوين المعنى العام للإسلام، والتي تحتل جزءا من التراث الديني.

وبذلك فإن التراث الديني ليس هو ما جاءت به النصوص التأسيسية الأولى فحسب، وإنما هو نص ثانوي نُسج، وما زال ينسج، حول النص المقدس. والنصوص القرآنية قد ألهمت، ولا تزال تلهم، تأويلات متغيرة زمانيا ومكانيا، كما هو شأن كل نص غزير المعاني، قصصي البنية،

---

[1] أركون، محمد، (١٩٩٦) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ط٢) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ص٨.

رمزي المقاصد[1]. لذا يرى أركون أن الفكر الإسلامي المعاصر بحاجة ماسة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج الأسطوري، والاستهلاك المخيالي للمعاني، إلى مرحلة ربط المعاني، والتاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية، ولاهوتية، وفلسفية، وثقافية[2].

(ج) النقد

إن التفكير النقدي كما يوضحه ماكس هوركهايمر "M. Horkheimer" يتضمن أنشطة مختلفة مثل التأمل الفلسفي، والتحرر النقدي من الوثوقية الدوغمائية التقليدية. فالتأمل النقدي يعني تفحص مدى صحة بعض الأنشطة البشرية، كما أنه يحررنا من وثوقية الموضوعية أو النظرة التي تذهب إلى أن موضوع المعرفة يعطى لنا باستقلال عن فاعلية الذات العارفة. أما التفكير النقدي بالمعنى السياسي فيحررنا من بعض أشكال الهيمنة الاجتماعية التي ترد فيها ثقافة تبريرية، وذلك عبر الكشف عن نشوئها التاريخي في الصراع الطبقي[3].

ويهدف المنهج النقدي إلى تحرير الفكر من الرواسب التراثية، والإكراهات الفيلولوجية، والسياسية، والأيديولوجية، وتجاوز المنهجية الوصفية السردية، وطرح جميع المسلمات الوثوقية للمساءلة، وتعرية أصولها، وكيفية تكونها، وآلية عملها في التاريخ والمجتمع، وتحطيم وثنية الكلمات، وتبديد المبهم عبر التفكيك والحفريات المعرفية، وتأسيس خطاب للاختلاف بمواجهة السلطة الميتافيزيقية، والتاريخ المفهوم ميتافيزيقياً، للوصول إلى معرفة أكثر دقة، وموضوعية بالتاريخ والتراث والواقع الاجتماعي العربي الإسلامي المعاصر.

إن الفكر النقدي وثيق الصلة بالتنوير "Enlightenment" لأن التنوير العقلي لا يكون ممكنا إلا بواسطة الفكر النقدي، ونقده الذاتي الدائم. فالنقد الفلسفي هو عملية نقد العقل لذاته، ولكن دون تدوير ذاتي للعقل، أي اعتبار ما ينتجه العقل وثوقياً وهو على عكس ذلك قابل للمساءلة الدائمة، وعرضة للخطأ حاله حال الصواب. إن النقد يهدف دوما إلى رفض الواقع القائم، والنظريات الوثوقية السائدة التي تعتبر أنها نهاية الصواب، والحقيقة الأبدية، بهدف إفساح المجال أمام انبثاق حقائق، ونظريات جديدة، وذلك بناء على تطور المعرفة، والوعي الإنساني.

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٦٥.
(٣) وليد عطاري، (١٩٩٨) تصور هبرماس للحقيقة، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الانسانية والتربوية، مجلد ١٤، العدد٤، ص١٤٦.

وكذلك إلزام الواقع بالانسجام مع المعطيات الجديدة، وهذا هو ما يعرف بـصيرورة التقـدم. إن الفكر النقدي يبحث في شروط الإمكان بالنسبة لأي ظاهرة أو نظرية، وبيان الإمكانات المحتملة الأخرى.

ويمتاز الفكر النقدي بأن الجدل يقوم حول حقائق، ومبادئ معروفة فـي المجـال الـذي أجريت فيه الدراسة أو على الأقل يتفق معها. إن الجدل يكون حول إشكاليات حقيقية علميـة أو اجتماعية أو تاريخية، وليس حول إشكاليات وهمية غير قابلة للتحديد والدرس. فوصف ظـاهرة أو حادثة بالإطلاقية، بمعنى اعتبارها مطلقة، يعني إخراجها من دائرة النقد. وكل ما يعتبر فوق تاريخي لا يمكن أن يكون موضوعا للنقد، إلا إذا تم الكشف عن طبيعته التاريخيـة. فالمتعـالي على التاريخ والواقع يدخل بالضرورة في إطار الخيال، والمخيال غير القابـل للنقـد بـالمعنى الموضوعي لغياب المعايير الوازنة لهذا النوع من الظواهر. كما أن الحجج المقدمة في التفـسير النقدي يفترض فيها الوضوح، والتحديد، والمعقولية، ومستنبطة منطقيا من الحقـائق المبـرهن عليها، وأن تكون الاستنتاجات النقدية مبنية على الحقائق، والبيانات المقبولة في مجال البحـث، ومدعمة بالبراهين، وكل هذا يؤدي بالفكر النقدي إلى الكشف عن الحقيقة، والتفسير الذي يوسـع دائرة الفهم، ويؤدي إلى الوصول لنظرية أو مبدأ أو معرفة جديدة، ويظهر إمكانية تطبيقها فـي مجالات الحياة المتصلة بموضوع البحث[١].

ينطلق المنهج النقدي فكريا من أن أفكار البشر هي نتاج المجتمع الذي يعيشون فيـه، ولا يمكن عزلها عن سياقها الاجتماعي الذي تعمل من خلاله، ولا يمكن تفسيرها إلا في هذا السياق. إن الفكر ليس له أي مصدر متعالي على الواقع ذاته، ولذلك يعمل الفكر النقدي على كشف القوى المتحكمة بالمعرفة، والفئات التي يتاح لها الحصول عليها، والمشاركة فيها، وتلـك المحرومـة منها، ومن المشاركة في إنتاجها بفعل القوى والفئات المهيمنة.

للفكر النقدي غاية عليا تتمثل في الانحياز للحق، والعدل، والحرية، والمراجعة المـستمرة للمنطلقات الفكرية، والمنهجية، وذلك لأن الفكر النقدي يقوم على أساس أن النتائج التي توصـل لها ليست نهائية وإنما هي متغيرة وفق التطور المعرفي. ويقوم الفكر النقدي على احترام التنوع البشري، والثقافي، واحترام الخصوصية الحضارية، والثقافية. ويعني هذا أنه يرفض جميع أنواع المركزيات العرقية أو الثقافية. كما أنه يدعو الباحث إلى ضرورة تتبع جذور الظـاهرة لتحديـد

---

[١] ساسي، سفيان، المنهج النقدي في استخدام الأسلوب العلمي، موقع الحوار المتمدن، العدد١٠٥١، ١٨-١٢-٢٠٠٤.

بدايات تكونها، ومراحل تطورها، والظروف التي ساعدت على ذلك، ودلالاتها، والأخذ بالعوامل المتعددة في تفسير أي ظاهرة، وعدم إرجاعها إلى عامل واحد، وإقصاء العوامل الأخرى مهما كانت أهمية كل عامل من هذه العوامل، مع بيان مدى أهمية كل منها لفهم الظاهرة[1].

ويمكن القول إن المنهج الأركوني عبارة عن استراتيجية نقدية جذرية تتوخى الإحاطة بالظاهرة الإسلامية، لا بوصفها ظاهرة حية في التاريخ فقط، وإنما بوصفها ظاهرة صانعة للتاريخ[2]، بالرغم من تنوع أساليب المقاربة، وتنوع الأدوات، والمناهج والمفاهيم عند أركون التي تتيح له إعادة إنتاج المعاني التي هي جوانب من مظاهر الاستراتيجية النقدية التي يمارسها[3]، كأنه من بين الرواد الذين يندرجون ضمن مرحلة نقد الأسس المكونة للفكر العربي الإسلامي. وهو النقد الذي غاب عن نصوص الفكر العربي الحديث في مرحلتيه السابقتين، النهضة والثورة[4].

ينطلق أركون من مسلمة واقعية خلاصتها أن قوة الغرب قوة منهجية، ولا خلاص منها إلا باستيعاب واستلهام الممارسة النقدية، وإجراء الحوار معها. فقد ربط التفكيك المنهجي بالنقد التاريخي، وذلك من خلال مشروع ثقافي متكامل يخول الفكر العربي الإسلامي أن ينتج الثقافة البديلة، ولكن دون رفع شعارات طوباوية مثل نهاية الاستشراق. وبالتالي يخولهم هذا المشروع للدخول في العصر الحداثي. والوظيفة النقدية غائبة لدى كلا الطرفين الغربي، والإسلامي، وبالتالي، فإن مساحة التصورات تصبح مفتوحة وحرة من أجل تصادم كلا المتخيلين المثارين والمهيجين بواسطة الأحكام المسبقة، وأنواع الخلط المتراكمة لدى كل منهما تجاه الأخر[5]. أي أن هدف المنهج النقدي يتمثل في تعرية وإزالة المسلمات، والفصل بين المخيال الأسطوري والعقل التاريخي، وذلك بهدف تحجيم المساحة التي يحتلها المخيال على حساب العقل التاريخي. إن المدخل لفهم المنهج الأركوني هو اعتبار السياق الذي كتبت فيه دراسته، وإخلاصه للإبستيمولوجيا التاريخية النقدية.

يتمثل هدف أركون في تجاوز المنهجية الوصفية أو السردية، هذا إن لم يكن التبجيلية المستترة، أو النضالية السياسية متّبعة من قبل كتّاب التاريخ في كلتا الجهتين. إنه يسلط أضواء

---

(1) لالاند، أندريه، (٢٠٠٨)، موسوعة لالاند الفلسفية، (م١)، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ص ٢٣٧-٢٣٨.
(2) عبد اللطيف، كمال، (٢٠٠١) العرب والحداثة السياسية، بيروت: دار الطليعة، ص١٢٣.
(3) عبد اللطيف، كمال، (١٩٩٤) قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، (ط١)، بيروت: دار الطليعة، ص١٠٢.
(4) الفجاري، مختار، (٢٠٠٥) نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، بيروت: دار الطليعة، ص٦.
(5) أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٤٠.

المنهجية النقدية التفكيكية على الممارسة التاريخية التي حصلت في الجهة العربية الإسلامية، كما في الجهة الأوروبية المسيحية أولاً، ثم العلمانية ثانيا. فالنقد يشتمل على المسار التاريخي وليس جزءا منه فقط[١]. كما أن كل نص ينبغي أن يتعرض لتحليل نقدي لمضمونه على المستوى العميق للمسلمات التي تشكل بنيته الظاهرة أو السطحية[٢].

إن مفهوم الحقيقة بالنسبة للفكر النقدي لا يمكن اعتباره جوهرا أو أمراً معطى على شكل مكتمل ونهائي، بل هو مجموعة آثار المعنى التي يسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته. إنها مجمل التصورات المختزنة من قبل التراث الحي للجماعة المطلقة. وهي أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لكي يحل محله تركيب جديد، بمعنى إنتاج حقيقة جديدة. "فالعقل النقدي يعرف بأنه مضطر في كل مرة إلى إجراء تعديلات على ذاته باستمرار، كما أنه مضطر إلى القيام بمراجعة ذاته أو بوضع ذاته على محك البرهنة والصح والخطأ. فهو مضطر إلى التخلي عن أشياء سابقة كان يعتقد أنها صحيحة ثم ثبت له فيما بعد أنها خاطئة، وبالتالي فهو مضطر إلى القيام بانطلاقة جديدة وافتراضية كلما انبثق أمامه جوانب جديدة، وغير معروفة من الواقع، مما يعني أنه ليس للعقل النقدي أي مزاعم في امتلاك الحقيقة بشكل مسبق"[٣].

ينطلق أركون في نقده من تحقيق استقلاله الفكري، وذلك من خلال التحرر من المصادرات تحت أي اسم، ومن أي مصدر، سواء فيوولوجي أو سلطوي أو أيديولوجي. فالإبستيمولوجيا النقدية التي يتبناها أركون تلزم الباحث العلمي الموضوعي بمسؤوليته في تشكيل معرفة فوق طائفية، وفوق ثقافية، وفوق تاريخية. بمعنى عدم التأثر بالانتماء الطائفي أو الخلفيات الثقافية، أو أحداث تاريخية معينة للوصول للموضوعية بأقصى إمكانيات الباحث. فهدف المعرفة العلمية ليس تكريس العقائدية، بل التواصل النقدي مع التاريخ، والإنسان، وما يفرزان من رهانات عقائدية، وأيديولوجية، وإعادة النظر في أبعادها خارج سيطرة المركزية الاستشراقية الغربية، أو نقيضها المركزية الشرقية الإسلامية. هكذا يمكننا أن نستخلص أن المنهج النقدي لا يعترف بإمكانية تأسيس نهائي مطلق للعقل البشري، ولا يعترف بوجود أصول ثابتة، ونهائية للعقل. ومن يقرأ نصوص أركون يلحظ أن محاولاته النقدية تحمل هم التعرية

---

[١] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص٣١.
[٢] أركون، محمد، (١٩٩٣) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص١٣٢.
[٣] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٣٤.

التاريخية، والاجتماعية، والفلسفية للتراث العربي الإسلامي بكل تجلياته، ومنتجاته. ويتمحور همه حول كشف ما هو مستور، أو ما تم إخفاؤه، سواء كان الإخفاء بقصد أو غير قصد.

يتأسس الفعل النقدي عند أركون على زعزعة المشروعية الدينية والسلطة العقيدية، وذلك من أجل إحلال المشروعية البشرية مكانها، وفرض قطيعة حاسمة بين ما يسميه بالذروة الإلهية للسيادة من جهة، وبين الذروة البشرية التي تقوم على السيادة الشعبية من جهة ثانية[١]. وحسب رؤيته، فإن على الباحث العلمي أن يتنبه إلى أن الإنسان هو بمثابة مشكلة محسوسة بالنسبة إلى الإنسان، وعليه أن يعي أن معرفة الواقع بدقة هي من مسؤوليته وحده. ويقصد بالواقع هنا العالم، والمعنى، والكائن الحي. إن معرفة الواقع تتطلب جهدا متواصلا يمكنه من تخطي الإكراهات الثيولوجية، والاقتصادية، والسياسية، واللغوية. تلك الإكراهات التي تحد من شروط الباحث الوجودية[٢].

تبدو أهمية الفكر، والمنهج النقدي عند أركون من خلال نقده الإبستيمولوجي للاستشراق، وأهم انتقاداته المركزية للاستشراق يتمثل في تأكيده على "أن النقد الفلسفي قد حذف أيضا من قبل المستشرقين باعتبار أنه لا علاقة له بمنهجيتهم الفيلولوجية والسردية والوصفية والحيادية"[٣]. مع أن التساؤل الفلسفي وحده يقدم لنا إمكانية الذهاب أبعد من مجرد الوصف التكنيكي للعقائد الإسلامية، والافتخار الأيديولوجي المتضمن في كل كتابات المستشرقين، والعلماء الغربيون عندما يقارنون بين الخلط الديني والزمني في الإسلام، والفصل بينهما في الغرب. فالتبحر الأكاديمي لا يقدم خدمة للواقع بدون العملية النقدية التنويرية. فحاجة الفكر العربي الإسلامي إلى النقد ضرورة تفرض ذاتها لتحريره من هيمنة وتفوق الفكر الاستشراقي. وكذلك تحريره من الفكر الدوغمائي المغلق من الجانب العربي الإسلامي، والاستغلال الأيديولوجي للدين، وتوظيفه كأداة لخدمة مصالح سلطوية وسياسية. كما أن الفكر النقدي يحرر النص المقدس من سوء الاستخدام، ومن مصادرة معانيه، ودلالاته، واحتكارها من قبل العقل الفقهي والتفسيري، مما يؤدي بدوره إلى تغييب النص، وانتهاك استقلاليته، وحقه في التعبير الحر عن مضمونه.

---

(١) أبي نادر، نايلة، (٢٠٠٨) التراث والمنهج بين أركون والجابري، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص ٤١-٤٢.

(٢) أركون، محمد، (٢٠٠١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (ط١) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ص ١٢٣.

(٣) اركون، محمد، (١٩٨٧) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: المركز الثقافي العربي ومركز الانماء القومي، ص ١٦٠.

(د) المناهج الأوروبية الحديثة

يقوم المنهج عند أركون على ركيزتين أساسيتين: الأولى إبستيمولوجية، والثانيـة نقديـة، والتي سيتم تناولها في الفصل الثاني بالتفصيل. أما الأولى فتتمثل باستخدام العلـوم، والمنـاهج الحديثة، وتوظيفها في دراسة التراث الإسـلامي. وقـد شـملت الألـسنية، والأنثروبولوجيـة، والتفكيكية، والتاريخية، والحفريات المعرفية، أو ما يعرف بأركيولوجيا المعرفة.

وقد استخدم أركون المنهج الأنثروبولوجي(Anthropological Method)؛ لأنه يقوم على أساس الدراسة التكاملية المركزة، والشاملة للمجتمع. إن هذه الدراسة، وفق رؤيته، هـي التـي تهيئ الوضع السليم لتفسير الظواهر الاجتماعية، وذلك لأن الظواهر التي يمكن عزلها وتحديدها لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء معرفتنا بتلك العلاقة الوطيدة التي تربط بينهما، وبـين جوانـب النسق، والبناء الاجتماعي الكلي الذي ينتمي إليه المجتمع[١]. ومهمـة الأنثروبولوجيـا الاهتمـام بالتنوع، والتباين بالسلوك البشري، ودراسة الثقافات المعنية بدلا من الثقافة الإنسانية بوجه عام، وعدم فصل العناصر الثقافية عن سياقها العام حتى تتمكن من فهم الدور الذي تؤديه داخل هـذا السياق، وأنها تصنع الخطوط العريضة للنسبية الثقافية، ومحاربة الأفكار العنصرية اللاتاريخيـة التي تعتبر السمات الجوهرية.

وكذلك تجمع الدراسات الأنثروبولوجية بين سائر الثقافات في أنماط كليـة هـي: اللغـة، والدين، والفن، والنظم الاجتماعية، والسمات المادية، والأساطير، والسلطة الملكية، والحرب[٢]. كما تُميز الأنثروبولوجيا بين شروط فهم الخطاب الشفهي، والنص المكتوب، والذي تـرى أنـه يؤثر بصورة أساسية على مدلول الكلمات في الحالتين. إن مهمة الدراسات الأنثروبولوجية تتمثل بما يلي: الكشف عن الأنماط والنماذج، وليس الوصول إلى قوانين[٣]. ويتمثل هدفها الأساسي في الوصول إلى العلاقات البنائية بين الوقائع حتى تظهر معاينتها التي تكمن فيها، ومن ثم يـصبح البناء الاجتماعي مفهوما للآخرين ممن لا ينتمون إليه. وتخـضع الدراسـات الأنثروبولوجيـة البحثية، ونظرياتها العلمية، للتغيير تبعا لما يجد من اكتشافات اجتماعية وإنسانية، أو ما ينقصها من دقة العلوم الطبيعية[٤].

---

(١) محجوب، محمد عبده، (٢٠٠٥) طرق مناهج البحث السيسيوأنثروبولوجي، دار المعرفة الجامعية، ص١٧.

(٢) فتحية محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الشنواني، (١٩٨٨) مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان - الأنثروبولوجيا، الرياض: دار المريخ للنشر، ص٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٨٥.

(٤) إسماعيل، زكي محمد، (٢٠٠٢) الأنثروبولوجيا والفكر الإسلامي، الرياض: دار الزهراء، ص١٢.

لقد اهتمت الأنثروبولوجيا بدراسة الديانات، سواء أكانت ديانات بدائية أم توحيدية. ونظرا لمركزية الموضوع الديني في مشروع أركون، فقد أولى اهتماما خاصا لأنثروبولوجيا الأديـان؛ إذ ترى الأنثروبولوجيا الدينية أن تحليل الأديان بوصفها ظواهر مرتبطة بالنظم الاجتماعية قـد استقطب عددا من الأنثروبولوجيين التطوريين ذوي النزعات الخارجـة عـن دائـرة النظريـة الذهنية[١]. فقد تدرج الفكر الديني عند الجماعات المختلفة من أفكار غيبية بسيطة إلى التجريد في الصورة التي تعطينا إياها الديانات السماوية[٢].

وهناك من يعتقد أن الوحدانية كانت سباقة لفكرة تعدد الآلهة، وأن المتعدد قد نـشأ نتيجـة تجميع عدة آلهة وحدانية لعدة جماعات محلية في تجمع سياسي إقليمي أو فـي دولـة سياسـية واحدة. وبالرغم من ذلك، لا يوجد دليل مادي تاريخي ملموس على صحة أو خطأ أي من هـذه الآراء المتعارضة[٣]. فكل ديانة كلٌ متكامل متفاعل له كثير من الارتباطات الوظيفية بمحيطـه الحضاري[٤]. ويقوم الدين بتنظيم العلاقة بين الناس والحياة والطبيعة، وبين كل القـوى الغيبيـة كي تنال على مساعدتها إنجاحاً لنشاطات الناس ورغباتهم[٥].

تبحث الأنثروبولوجيا الدينية (Religious Anthropology) في جـذور تكـون الفكـر الديني، ومظاهر تحليله في المجتمع، بالإضافة إلى مقارنة الديانات المختلفـة لإدراك العناصـر المشتركة، والمختلفة فيما بينها، وذلك بهدف مساعدة أتباع كل دين إلى التعرف علـى الآخـر، وبالتالي تقبله، وإدراك أن مقولة الدين الحق التي تقصي الآخر خالية من المعنى.

اعتمد أركون على منهجيات العلوم الألسنية في دراسته للتراث عامة، والقرآن بخاصـة؛ وذلك لرفضه منهجية الفقه اللغوي الذي إعتمده المستشرقون على إعتبار أنه لا يـشكل سـوى مقدمة للدراسة. ومع أنه يقر بضرورة وجود مقدمة استشراقية فقهية لغوية، إلا أنه لا يعتبرهـا كافية.

إن الألسنيات (Linguistics) تهتم بدراسة النص بذاته، دون العـودة إلـى المؤلـف. إن اهتمامها يتركز على تحليل لغة الخطاب، واستخراج علاقاته، ودلالاته الذاتيـة للوصـول إلـى المعنى. كما وتتميز الألسنية بمنهجها في التفكير، الذي يقوم على مبدأ أن قيمة الشيء ليست في

---

[١] النوري، قيس، (١٩٩١) مدارس الأنثروبولوجيا، بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ص١٧٦.
[٢] رياض، محمد، (١٩٧٤) الإنسان: دراسة في النوع والحضارة، (ط٢) بيروت: دار النهضة العربية، ص٥٥٨.
[٣] المصدر نفسه، ص٥٦٢.
[٤] المصدر نفسه، ص٥٧٠-٥٧١.
[٥] المصدر نفسه، ص٥٥٧.

ذاته، وإنما في وظيفته؛ أي في علاقة الجزء بالكل، وهذه علاقة وظيفية بها تعطي الجزء قيمته، وهي قيمة نسبية لا جوهرية. ومن هنا صار الإنسان كفرد محكوما من حيث القيمة بعلاقاته الوظيفية مع الجماعة، ومن ناحية صفة العلاقة البنائية التي يقدمها الجزء البناء للكل[١]. وهذا يلتقي مع أهداف أركون الداعية للانفتاح على الآخر، وإلغاء ثنائية المركز والأطراف، وكذلك الخطاب السائد والمهمش، لأن قيمة الفرد تتأتى من خلال وظيفته التفاعلية مع الآخرين، وليس اعتباره جوهرا متميزا عن الآخرين. ومن هنا، لا يحق لأمة أن تدعي أن ما لديها هو المثال المطلق للكمال، وأنها لم تعد بحاجة إلى غيرها من الأمم[٢].

إن الألسنية من خلال دراستها التحليلية توضح لنا دلالات الحافة، ودلالات السياق، وانعكاسها على المعنى الكلي والجزئي، مما يجعل عملية الفهم غير خاضعة لإكراهات خارجة عن النص، سواء أكان مصدرها السلطة أم الأحكام القيمية المسبقة، أم سلطة الوحي.

اعتمد أركون على التفكيكية كذلك. وهي منهجية حديثة ارتبطت بجاك ديريدا " J. Derrida"، الذي اعتمدها مفهوماً منهجياً، بوصفها هدفاً منهجياً للميتافيزيقا الأوروبية، وذلك بطرح سيطرة المفهوم والمفهومية للنقاش. وقد طور ما يسميه استراتيجية عامة نظرية، ومنهجية للتفكيك من أجل كشف الطابع المتناقض الشكاك للمفاهيم، والحجج[٣]. ويقوم التفكيك لديه على مقولات أساسية، تنظيم استراتيجية في القراءة والتأويل، وتصديع بنية الخطاب واستيضاح المطمور من شبكته الدلالية، من أهمها مقولة "الاختلاف" وتعني لديه الازاحة التي تصبح اللغة بواسطتها أشبه ببنية من متغيرات الحضور والغياب، ومقولة "التمركز حول العقل" الذي صاغه في محاولة منه لهدم اليقين المطلق في الفكر، لتأسيس بنية قوة في خارطته[٤]. والتفكيك هو حقل معرفي بلاغي، وبحث في الإرث الذي يخلقه المجاز، والمفهوم السردي أحدهما في الآخر. ويعمل التفكيك على إزالة ما هو باطني، وعلى إزالة الأسطرة في الفهم التفكيري للغة، وتجريد الذهن من الضغوط، والضوابط التي فُرِضت عليه باسم الرب، والأديان[٥].

---

(١) الغذامي، عبد الله، (١٩٩١) الموقف من الحداثة ومسائل أخرى، (ط٢) المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص١٣.
(٢) المصدر نفسه، ص١٨.
(٣) بييرف.زيما، (١٩٩٦) التفكيكية دراسة نقدية، (ط١)، ترجمة: أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص٩.
(٤) جاك ديريدا، (١٩٩٨)، الكتابة والاختلاف ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، الدار البيضاء: دار توبقال للنش، ص ٧٠-٧١.
(٥) س. رافيندران، دريدا ونظرية التفكيك (١)، ترجمة: خالدة حامد / العراق، مجلة أفق الثقافية، التاريخ: السبت ٠١ يونيو ٢٠٠٢.

استخدم أركون التفكيك(Deconstruction) في دراسته للخطاب الديني، والتراث النبـوي، وذلك بهدف إزالة الأسطرة، والتخاص من الفكر المتعالي، وكسر الثنائيات التي تعيق عمل العقل والفكر الحر. ويذكر من هذه الثنائيات التالي: عقلي مقابل تخيلـي، لاهـوتي مقابـل دنيـوي، أسطوري مقابل عقلي، المطلق والنسبي، أسطوري وتـاريخي، النزعـة الإنـسانية والنظـرة اللاهوتية، شرق وغرب. وقد استخدم أركون التفكيك في بعده التنـويري؛ أي تفكيـك القوالـب الضيقة، وكسر الثنائيات الخانقة، وتبديد الأوهام غير العلمية[١]. كما استخدمه ببعده التحـرري، والذي أدى إلى إمكانيات جديدة للتفكير والعمل، وذلك من خلال إعادة صياغة الأسئلة والقضايا، عن طريق تجديد شبكة المفاهيم والمعايير، أو ابتكار مهام وأدوار جديدة[٢]. ومن هذه المفـاهيم، يشار إلى مفهوم اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه في الفكر العربي الإسلامي. وعالج كـذلك السياج الدوغمائي، وتوسع في الدراسات التاريخية للقرآن. ويعتبر علي حرب أركون من أكثـر المفكرين استخداما لمنهج التفكيك في تعاطيه مع الخطاب الديني[٣].

ينحصر المـشكل بالنـسبة للأركيولوجيـا (Archaeology)بتحديـد الخطابـات فـي خصوصيتها، وإبراز كيف أن القواعد التي تخضع لها تلك الخطابات لا يمكن إرجاعها إلى شئ آخر. وتعمل الأركيولوجيا على تتبع تلك الخطابات من خلال مظاهرها الخارجية في تصوراتها البرانية بغية الإحاطة بها[٤]. وتهدف كذلك إلى تحليل الفوارق، والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب، وحدوده[٥]. إن الأركيولوجيا ليست أكثر من كتابة ثانية. أي هي تحويل منظم لما كُتِب بحيث لا يتعدى الشكل البراني. وهي وصف منظم لخطاب يجعل منـه موضـوعا[٦]. وتعتمـد المنهجية الأركيولوجية التاريخ الشامل الذي يضم جميع الظواهر حول مركز واحد، قـد يكـون مبدأ أو دلالة أو روح عصر أو رؤية للعالم. ويعمل التاريخ العام على تقصي مظاهر الانفصال، بحيث أصبحت المسألة ليست مسألة تأويل الوثيقة، أو تعيين مدى صدقها وقيمتها التعبيرية، بـل فحصها من الداخل، وتدبرها. والتدبر والفحص يتمان بواسطة تنظيمها، وتجزئتهـا، وترتيبهـا، وتقسيم مستوياتها عبر إقامة السلاسل، ورصد العناصر، وتعيين الوحدات، ووصف العلاقات[٧].

---

(١) حرب، علي، (٢٠٠٥) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، (ط١) لبنان، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص١٤٥.
(٢) المصدر نفسه، ص١٤٥.
(٣) المصدر نفسه، ص١٤٦.
(٤) فوكو، ميشال، (٢٠٠٥)، حفريات المعرفة، (ط٣)، ترجمة: سالم يفوت، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص١٢٩.
(٥) المصدر نفسه، ص١٢٩.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٧) المصدر نفسه، ص١١.

كما أن "التاريخ الجينيالوجي" يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل، وذلك باعتبار الأصل الأسمي عبارة عن فائض في النمو الميتافيزيقي قائم على تصور مؤداه أن الأشياء في بدئها تتوافر على ما هو نقي جداً، وجوهري. كما أن الجينالوجيا ترصد البدايات بدل الأصول، وتعلمنا كيف نتعرف على حوادث التاريخ، وهزاته، ومفاجئاته، والانتصارات الهشة، والهزائم غير المستساغة، والتشديد على الاهتمام بالبدايات، والإرث والموروث، وذلك على غرار ما يحدث في تشخيص أمراض الجسد بهدف تجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مغامراته، والكشف عن آليات اشتغاله.

استطاع أركون، من خلال ذخيرته المعرفية والمنهجية، من حشد العدد المتنوع من المناهج والعلوم الحديثة، وذلك لإنجاز مشروعه. ولم يكن اختياره اعتباطياً، ولكنه جاء استجابة لحاجات المشروع. صحيح أنه اختار بعض المنهجيات، واستثنى البعض منها، خاصة المادية التاريخية الماركسية، والمناهج المتفرعة عنها، والتي لم يوظف منها سوى مفهوم الأيديولوجيا، الذي يعتبر مركزيا بالنسبة لمشروعه. لقد استوعب أركون معظم المناهج والعلوم التي استخدمها، وسيطر على مفاهيمها وآليات عملها، ولذا كان ستخدامه لها منتِجاً.

لقد كان أركون معنيا بإزالة التراكمات المعرفية التي تتعلق بالمعنى، والدلالة للنص القرآني، وذلك من خلال التفسيرات التقليدية، والمناهج الفقهية، واستغلال الأيديولوجيا من قبل الدولة في مختلف العصور الإسلامية. وكذلك استخدام الحركات الإسلامية للإسلام، كأيديولوجيا نضالية ضد الدولة، أو ضد القوى الاستعمارية. ومن هنا جاءت ضرورة استخدامه للمنهج الأركيولوجي والجينيالوجي.

الفصل الثاني

المنهجية النقدية

إن المشروع الأركوني، في أحد جوانبه الهامة والأساسية، مشروع نقدي، عقلاني متحرر، على الصعيدين العربي الإسلامي والأوروبي الغربي، والنقد حسب أركون يعني عودة المرء إلى عقله لمراجعة ثوابت الفكر، وتعرية بداهاته، وتحطيم ثنائياته المصطنعة، والكشف عن أبنية قواعد إشتغاله، إنه تفكيك لقوالب العقل الدغمائي، وآليات التفكير الأحادي، ومنطق الفهم التبسيطي، وهو اقتحام للمناطق غير المفكر فيها، والعصية على التفكير، أو إستكشاف بقاع جديدة لعمل العقل. فضلاً عن أن مشروع أركون النقدي متعدد الجوانب، شامل لمختلف وجوه الفكر العربي الإسلامي، والفكر الغربي، ومنهجيات الإستشراق في دراسته للفكر الإسلامي.

١- مفهوم العقل

لا يتسع المجال لتناول تعريفات العقل لأن ذلك يعني سرد موجز لتاريخ الفلسفة، والفكر الإنساني بوصف العقل الحلقة التي تربط الفرد بالوجود، والطبيعة والحياة، وبواسطته يمكن فهم الأشياء، والأفكار، وفحصها، واتخاذ مواقف منها. فمع تطور الفلسفة والعلوم تطورت مدلولات العقل على مر العصور المعرفية، إذ تحول العقل من حالة مبهمة في ملكة التفكير إلى لوغوس "Logos"، خطابي وجوهر كلي، ثم إلى لاهوت مقدس ومفهوم غائي، ثم إلى أداة وتقنية ومصلحة وتواصل، وما إلى ذلك مما أضفته عليه إرهاصات وإسقاطات الفكر الميتافيزيقي الشمولي. وإن كانت الفلسفة متعددة، فإن النمط الفلسفي الذي ساد مع الحداثة وصعودها، هو نمط ما يعرف بفلسفة العقل، إذ ربط هذا العقل بالفلسفة اليونانية القديمة، حيث رافقه بناء دولة المدينة وبروز أشكال معينة من التفكير السياسي والأخلاقي. هذا العقل عبر عن نفسه في اللوغوس الذي ارتبط باللغة والخطاب والمناظرة والدليل وغيرها. وقد حمل هذا المفهوم حمولات كثيرة لاحقة، فتعددت دلالاته ومعانيه، فهو يحيل على الكلام والعلة والمبدأ العام والقانون الكلي والعقل الكلي والمعيار الأبدي وعقل العالم الصالح لكل مكان وزمان، وما يزيد وما يقل عن ذلك.

يعرف زكي نجيب محمود العقل بأنه: "اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها. والعقل ضرب من النشاط الذي يعالج به الإنسان على وجه معين... والعقل هو الحركة التي أنتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه، ومن دليل إلى مدلول عليه، ومن مقدمة إلى نتيجة تترتب عليه، ومن وسيلة إلى غاية تؤدي إليه تلك الوسيلة... واختصاراً فإن حد العقل هو أن ينتقل الإنسان من معلوم إلى مجهول، من شاهد إلى غائب، من ظاهر إلى خفي خبئ، من

حاضر إلى مستقبل لم يحضر بعد أمام البصر، أو إلى ماضٍ ذهب وانقضى ولم يعد مرئياً مشهوداً..."[١]. وهذا فهم القدماء من اليونان والمسلمين، وخصوصاً علماء المنطق.

هذا المفهوم للعقل، هو المفهوم الذي تبناه الفلاسفة المسلمون وطوروه، ومع تطور الفلسفة الإسلامية تطور مفهوم العقل، واكتسب دلالات ومركبات متعددة لدى الكندي والفارابي والرازي وابن سينا وابن رشد والغزالي وسواهم، وجعلوا العقل أساساً للإيمان، وأيضاً للتنظيم الاجتماعي والسلوك الفردي، المتطابقين مع العقل، والهادفين إلى تحقيق مصالح الفرد والجماعة. "ويمكن إرجاع هذا النزوع العقلاني إلى عمل الإمام الشافعي في الفقه خصوصاً مع وضع علم الأصول وابتكاره، أو تطويره لمنهج القياس؛ لبناء تكوين عقلي لكل من الإيمان (التوحيد)، وتسيير شؤون الأمة (التشريع) وهو تكوين يبدأ بالتسليم بالحق (القرآن والسنة)، ولكنه يستخدم الفعل (القياسي والعقلي) للبناء عليهما، أي للتحقق من المطابقة بين الحكم المستحدث، والقاعدة القديمة، مع مراعاة ظروف الحكم الجديد"[٢].

وفي الفلسفة العربية الإسلامية، دافع المتكلمون عن حق العقل في النظر في كافة المسائل، الدينية منها والدنيوية، وقالوا بتقديم العقل على النقل، ونظروا للمبدأ الكلامي الشهير: "تقديم العقل على النقل"، ثم توسع مفهوم النظر العقلي ليشمل الاهتمام بالطبيعيات ودقائقها والإلهيات وجليلها والرياضيات والمنطقيات وغيرها. فيما امتدح المعتزلة العقل وجعلوا منه وكيل الله على الأرض، إذ أضافوا إلى الأدلة الثلاثة دليلاً رابعاً هو حجة العقل، فأضحت الأدلة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع؛ ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل"[٣].

وكذلك فإن الأشاعرة مضوا في دروب المعتزلة، ودخلت محاجاتهم في إطار المعركة التي كانت قائمة بين الإيمان والعقل أو بين النقل والعقل. وتطورت مسألة العقلانية لدى بعض الأشاعرة والمتكلمين إلى حد إنكار الإيمان القائم على التقليد، ورأوا أن صحة الإيمان تقوم على النظر والاستدلال العقلي، وأضفوا على العقل صفات وحمولات كلّية، لذلك دعوا إلى إقامة الدين على العقل، وجعلوه معياراً أعلى لليقين، بل وجعلوا منه مرجعاً أول، معياراً للخير والشر[٤].

---

[١] محمود، زكي نجيب، (٢٠٠٤)، تجديد الفكر العربي، القاهرة: دار الشروق، ص٣١٠-٣١١.
[٢] التريكي، فتحي، (١٩٩٨)، العقل والحرية، تونس: تبر الزمان، ص ٤٤.
[٣] أرتور سعد بيف وتوفيق سلوم، (٢٠٠٠)، الفلسفة العربية الإسلامية (المشائية الشرقية)، (ط٢)، بيروت: دار الفارابي، ص١٣٧.
[٤] الداريني، فتحي، (١٩٨٨)، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، (الجزء الأول)، دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٢٤-٢٥.

ومن ناحية أخرى، فالعقل بمدلولاته ووظائفه العديدة يهيئ الإنسان لوظيفته الكبرى على الأرض وهي الخلافة والاستخلاف؛ حيث يمكِّن الإنسان من إدراك مهمته وأمانته ومتطلبات دوره الإنساني الرسالي الذي خلقه الله من أجله، (فالله تعالى) جعل هذا العقل مناطاً للتكليف، وهذا يعني ابتداء أن منهج الخلافة بأسره متأسس على العقل الإنساني في تنزيله على الأرض، فهو وسيلة ذلك التنزيل ولولاه مـا وجـد منهج للخلافة أصلاً. وهذا الوضع الذي تبوأه العقل في التنزيل الأرضي لمنهج الخلافة يجعـل دوره عظيماً في إنجاز ذلك التنزيل؛ لما يستلزم ذلك الإنجاز من التحرك بين ذلك المنهج في صورة الوحي الإلهي المتعالي، وبين الواقع المادي لحياة الإنسان في دائرة الكون، وحركة تجعل من ذلـك الـوحي الإلهي في صورته المجردة واقعاً حياتياً بحسب المتقلبات المستمرة من جهة أخرى، والعمل على سوق هذا وذلك في سبيل التنفيذ العملي من جهة ثالثة"[(١)].

وبناء على ما سبق فَهِم المسلمون دور العقل وأهميته وعدوه من مصادر أحكامهم ومنابع أفكارهم، وقد أخذ أشكالاً مختلفة وتنوعت أدواره الفقهية ما بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والرأي عند (أهل السنة) أو الاستنباط والاجتهاد ومعرفة الحسن والقبح والأمر والنهي عند (المعتزلة والشيعة).

وقد تراوح تناول العقل بين البحث في ماهيته إذ اعتبر ذا مصدر إلهي، أو كما اعتبرها أفلاطون في نظرية المثُل*[(٢)] "theory of Ideas"، وطرف آخر تناوله من حيث آليات عمله، وكيفية اشتغاله باعتباره قدرةُ الإنسان على القيام في أعمال معينة، كقدرته على أن يستدل، أي يستنبط أو يستقرئ نتيجة معينة من مقدماتها، أو قدرته على أن يحال مفهوما مركبا إلى عناصره الأبسط، أو أن يركب مفهوما جديدا من مفهومين أو أكثر، أو أن يماثل بين شيئين، أو يميز بينهما أو يسوغ قراراته، واختياراته، ومقاصده، أو أن يلاحظ علاقة معينة مفهومية، أو غير مفهومية[(٣)].

إن العقل يتمظهر بأنواع كثيرة من الأفعال، ويتجلى بطرق مختلفة، فقد ينظَر إليه بـصفته ملكة كالبصر سواء أكان أداتها الدماغ أم القلب، وقد يرى العقل مـن خـلال قواعـد المنطـق بمختلف أنواعه. كما وقد تصور العقل بوصفه مهارات معينة تخول الإنسان اكتـسابها طبيعتـه

---

(١) النجار، عبد المجيد، (٢٠٠٥)، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (ط٣)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ص٥٩.

(٢) وهي عند أفلاطون الصور الخالدة للأشياء التي سماها مثُل أو أفكار، ووحد بينها وبين الوجود. وهي لا تتوقف علـى الزمان والمكان، والعالم الحسي هو نتاج "المثُل" و"المادة" وهو يشغل مكانة متوسطة بينهما.

(٣) ضاهر، عادل، (٢٠٠١) أولية العقل، بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ص٣٤.

البيولوجية، والاجتماعية، والأفعال التي تتمظهر فيها عقلانية الإنسان، (وتكون خاضعة لقواعد أو مبادئ محددة)، "وهذه الأنماط، والتقاليد التي تنشأ في سياق الممارسة الاجتماعية التي تصبح بعد ترسيخها، القواعد الموجهة للعقل، وإن يكن بصورة مضمرة، وهي التي يعمل عالم المنطق على تقنينها" [١]. وهناك خلاف حول حدود ما يمكن أن يكون مجالا للعقل يتراوح بين المادي المعطى الذي يمكن اختباره، والكون بشقيه المادي والميتافيزيقي.

أما آلية اشتغاله فهناك العقل النظري الذي يعمل على تحقيق التماسك في تفسيراته لعالم الوقائع حوله من خلال مبدأ عدم التناقض، والقابلية للنقد، والاعتقاد[٢]. أما العقل العملي فيهدف إلى إحداث تغيير في خططنا، وأهدافنا، أو الإبقاء عليها كما هي بحسب ما تقتضيه الاعتبارات الواقعية التي في حوزتنا في ضوء تفضيلاتنا[٣].

إن هناك خلاف حول ما إذا كان العقل واحداً أم متعدداً، إذ يرى البعض أنه واحد في مختلف الأزمنة، والأماكن، وفي المقابل هناك الموقف المعارض الذي يرى أن هناك عقولاً كثيرة حسب الموضوعات، والمناهج، بل يتطرق البعض إلى القول إن هناك عقولا بعدد الأفراد، كما أن لكل حقبة تاريخية عقلانيتها المتميزة عن الأخرى.

وتعد العقلانية إحدى الركائز الهامة في فلسفة الحداثة، وقبلها عصر الأنوار الذي اعتبر العقل صاحب المشروعية الأولى في المعرفة. وهناك من عارض ذلك على مستوى التشكيك بإمكانية العقل على تحقيق المعرفة. وأكبر هجوم ضد العقل ما يعرف بـ "ما بعد الحداثة" التي رفضت مشروعيته، وأولويته، وإمكانية إنتاج معرفة موثوقة، ووضعه على قدم المساواة مع نقائضه مثل الخيال[٤]. كما أن ما كان يبدو لعقلانيتنا في مجال العلم، والأخلاق، والسياسة، وغيره، تبين من خلال الدراسة العلمية لتلك الظواهر، وآليات عملها، أنها عقلانية، وبالتالي فإن مهمة الباحث العلمي الكشف عن عقلانية ما لا يعتبر عقلانياً في الظواهر المختلفة[٥].

إن إشكالية مفهوم العقل عند أركون تصطدم بعقبات عدة منها: أنه في تناوله للعقل لم يكن معنياً بالعقل كمفهوم، ولكنه معني بآليات عمل العقل هذا من جانب، ومن جانب آخر، ليس هناك

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٧.
(٢) المصدر نفسه، ص٦٣.
(٣) المصدر نفسه، ص٥٧.
(٤) الغذامي، عبد الله، (٢٠١١) الفقيه الفضائي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص٦٦.
(٥) ج. فاردنبرغ، (١٩٩٤) إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية، ترجمة: أبو البكر باقادر، مجلة الاجتهاد، ع٢٤. ص١٤٣.

نص متواصل حول الموضوع (أي العقل) إنما يرد ذكر العقل في أماكن مختلفة، وفي سـياقات عدة، وبالتالي، نجد أنه في كل سياق يتحدث عن العقل بما يخدم هدفه في هذا السياق، لذا سوف تتناول الدراسة استخداماته لهذا المفهوم، ومن ثم محاولة تكوين تصور عام عن فهمه للعقل.

إن العقل من منظور أركون ليس بنية مغلقة على ذاتها، ومتعارضة مع البنى المجاورة لها من فعاليات الذات البشرية، بل هو مفهوم منفتح على تلك العناصر، متفاعلا معها بل متـشاركا في إنتاج الفكر، خاصة الذاكرة، والخيال "العقل بحاجة إلى الذاكرة كما أنه بحاجة إلى المخيـال، ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تقويـة عمله، وترطيب أجوائه"[١]. أركون لا يبين لنا آلية هذا الاشتراك وحدوده وأولية أي الأطراف في العملية الفكرية، كما لا يوضح مبرر هذه المشاركة الإلزامية بين العقل، والمخيال، وعبارة "مـن أجل تغذية عمله، وترطيب أجوائه" لا تخدم بأي مستوى في بيان العلاقة، وضرورتها، بل تكـاد تكون خالية المعنى. وأرى، أن أركون أراد من هذا الربط كسر ثنائية العقـل، والأسـطورة أو المخيال التي درج عليها الفكر، ولكنه لم يبرهن صحة الفرضية، ولا بين حدودها، ولا غايتهـا. والعقل عند أركون ليس جوهرا متعاليا بل هو ظاهرة تاريخية متغيرة بتغير الظروف الزمانيـة والمكانية، وبالتالي فإنه ليس جوهرا ثابتا يخرج عن كل تاريخية، وكـل مـشروطية، وللعقـل تاريخيته أيضا[٢].

يحاول أركون من خلال هذه المقولة تأكيد توجهه التاريخاني من ناحية، وتأكيد مركزيـة الإنسان في إنتاج الفكر، والقول بأن العقل منتج بيولوجي اجتماعي أو منتج لغوي كما ذهب عبد الله الغذامي؛ لأن اللغة والتطور الاجتماعي كلٌ ذو طبيعة تاريخية "العقل هو القـوة المتطـورة المتغيرة بتغيير البيئات الثقافية، والأيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية"[٣]، وبذلك يكون العقـل حركة أفقية تنطلق من الإنسان، وتنتهي عنده، وبالتالي تقطع مع الحركة العاموديـة الـصاعدة صوب الله والميتافيزيقا.

العقل تعددي أيضا بمعنى أن هناك عقول متعددة على مـستوى التخصـصات أو مجـال البحث مثل: العقل التاريخي، والعقل الفقهي بل على مستوى الفترة الزمنية، والأشخاص كعقـل ابن رشد، وعقل ابن خلدون، وعقل الشافعي. وبذلك يخرج أركون العقل من الواحد إلى المتعدد،

---

(١) أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٢٤٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٤٠.
(٣) محمد أركون، (١٩٧٩) نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع٢٩، ص.

وهذا يشير إلى اعتباره أداة، ويقود إلى مصادرة مفادهـا: أن المعرفـة مـصدرها المـدخلات والمقدمات، والمسلمات والمعتقدات، وليس الذات العارفة. وهذه المصادرة بحاجة إلـى إثبـات، وبرهان لأنها قضية خلافية يتراوح معارضوها بين القول بنسبيتها، ورفضها كأساس للمعرفـة، وبالتالي تقود إلى تدبر اليقين المعرفي، واستحالة المعرفة وصولا إلـى اللاأدريـة. إن غيـاب المعيار الذي يحدد مشروعية التفكير يعني غياب الحقيقة حتى على المستوى النسبي، وهو تعبير واضح من مقولة موت العقل، وظهور دور الذات في صياغة تفردها.

العقل عند أركون هو مجرد منهج "إن كلمة عقل هنا تعني بالمعنى الدقيق منهج"، والمنهج هو آلية عمل العقل الوصول إلى المعرفة، وبذلك يختزل أركون العقل بأحد مكوناته أو أنه يلغيه بوصفه غير موجود. كما أن اعتبار العقل مجرد منهج لا يلغي امتزاجه بمفهوم آخر على صـلة كبيرة بالمنهج، والعقل على حد سواء، وهو مفهوم "المجال المعرفي الأصولي".

والطرح الأركوني لا يجيب عن أي تساؤل، كما أن هذه المـصادرة خاضـعة للتـساؤل المشروع على اعتبار أي فكرة عقلانية يشترط قابليتها للنقد. بالإضافة إلى أن مفهـوم المـنهج يختلف باختلاف المدارس المنهجية، والفلسفية، وبالتالي فإن التعريف بذاته غير مستقيم منطقيـا لأنه لا يجوز تعريف مفهوم بكلمات تحتاج نفسها إلى تعريف، وهو ما يعرف بأغلوطة التعريف الدائري، العقل هو المنهج المنهج هو العقل بالضرورة.

ويعرض أركون ما يسميه "العقل الجديد المنبثق الصاعد"، وهو لا يختلف عن عقل ما بعد الحداثة، إنما أراد أركون استخدامه حتى يوهمنا بأنه تخلى عن المركزية الأوروبيـة، أن بعـد الحداثة امتداد أو ردة فعل على الحداثة. وبالتالي هي استجابة لا لإشكالية أوروبية أو غربية. إن العقل "الجديد المنبثق" يعرفه أركون بأنه العقل الرافض لكل موقف جامد، والملتـزم بـالموقف المعرفي المنتج للفرضيات الاستكشافية حول كل المناقشات المندلعة في المجتمع، مـن أخلاقيـة ولاأخلاقية التواصل بين مختلف الأطراف، والتبادل، والتفاعل، والبحث العلمي.

يبدو أن أركون يحاول المزاوجة بين نسبية الحقيقة، والكونية أي تشكل العقل الكوني الذي يستوعب جميع الفعاليات الثقافية على المستوى العالمي في علاقة تواصلية متفاعلة، أمـا النقـل البيداغوجي التدريجي للمعرفة إلى الآخرين فهو بالضرورة يطرح مركزاً متفوقـاً يريـد نقـل خبراته إلى الأطراف الأخرى، ويفهم أن المقصود بهذا المركز هو الغرب بالضرورة، ويـدخل هذا الفهم في إطار استراتيجيات العولمة الهادفة إلى إذابة كل ما هو مختلف عن الغرب المتوافق في حضارة الغرب السائدة اقتصاديا، وعلميا، وسياسيا، وعسكريا.

إنني لا أستطيع تصور هذا التبادل بين أطراف غير متكافئة إلا التبعية غير المشروطة للمركز من قبل الأطراف الفاقدة للقدرة على الإنتاج بمختلف تجلياته الاقتصادية، والمعرفية، والثقافية الحضارية حسب تقييم الغرب المتفوق، وإنني أرى أن الخصوصية الثقافية ضرورة لبقاء الحضارات، ومساهمتها بإثراء الحضارة العالمية أكثر من إلغاء هذه الخصوصية، ورؤيتها في النمط الغربي، وبالتالي لن تضيف شيئاً للحضارة الإنسانية.

إن العقل المنبثق عند أركون يعتمد على تنازع التأويلات، ورفض بناء منظومة معرفية أصلية، ومؤهلة للحقيقة لأنها تؤدي إلى سياج دوغمائي مغلق، والعقل المنبثق عند أركون هو عقل إجرائي مهتم بالأدوات، والمناهج البحثية، وليس عقلا مكونا من مرجعيات ثقافية، واجتماعية، وسياسية متباينة [(١)].

لقد قام الفكر ما بعد الحداثي على هدم المنظومات المعرفية الفكرية الكبرى، وتدميرها من خلال إثارة التساؤل من داخلها عبر التفكيك بهدف تبيان تناقضاتها، وتحليلاتها، وبالتالي فإن ما يطرحه أركون من خلال العقل المنبثق لا يتجاوز أو يفترق عن فكر ما بعد الحداثة، كما لا يشكل أي إضافة لهذا الفكر تماما، مثل ما فعل في الإسلاميات التطبيقية، التي هي عينها الأنثروبولوجيا التطبيقية عند روجيه.

ومن وجهة نظرية، فإن مشروعية استخدام أي منهج أو نظرية أو فكر من قبل الباحث، تكمن في إمكانيات الباحث على إضافة جديدة للمنهج توسع من آفاقه أو تحور مفاهيمه بصورة أكثر وضوحا، أو تبرر صحة منهجيته، وهذا ما لم يقم به أركون إذ اكتفى بتطبيق المناهج، والأفكار باعتبارها مصادرات فوق المساءلة.

ويميز أركون بين العقل الدوغمائي ""Dogmatic Reason، والعقل النقدي*[(٢)] "Critical Reason" من جهة علاقتهما بالحقيقة. فالعقل الدوغمائي يعتقد أنه قد توصل إلى الحقيقة المطلقة "absolute Truth" منذ البداية، وانتهى الأمر، بينما العقل النقدي يعرف أنه مضطر في كل مرة إلى إجراء تعديلات على ذاته باستمرار، كما أنه مضطر إلى القيام بمراجعة

---

(١) أركون، محمد، (١٩٩٩)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (ط٢)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص٢٤٧.

(٢) وهو العقل الذي يقبل بالعودة الإبستيمولوجية على ذاته في كل مرة يقطع فيها مسارا معينا. إنه عقل قلق لا يطمئن إلى قناعات جاهزة أو حقائق نهائية، وكل حقيقة مؤقتة قابلة للتعديل والتصحيح باستمرار. وفي المعنى الواسع يطلق على كل عقيدة ترى أن العقل يشكل المعرفة ويكونها بمقتضى أشكال أو مقولات خاصة به، وتكون ناجعة وقويمة في حدود الاختبار. كما أنه يطلق على الفكر الذي لا يأخذ بأي إقرار دون التساؤل أولاً عن قيمة هذا الإقرار، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أم من حيث أصله (نقد خارجي).

ذاتية أي بوضع ذاته على محك البرهنة "Proof"، والصح، والخطأ. وكذلك التخلي عن أشـياء سابقة كان يعتقد أنها صحيحة، ثم ثبت له فيما بعد أنها خاطئة. وهذا يعني أنه ليس للعقل النقدي أي مزاعم في امتلاك الحقيقة بشكل مسبق[١]. وهذا يعني أن العقل النقدي باحث عن الحقيقة.

لاستكمال تصور أركون للعقل الإسلامي لا بد من تناول **المخيـال الـديني** " Religious Imagination" **والمخيال الاجتماعي** "Social Imagination" لأن المخيال يعتبـره أركـون مفتاحاً أساسياً لفهم آلية عمل العقل الإسلامي. والمخيال "هو ملكة تكوين الخيالات، أو هو نـسخ حسي أو ذهني لما أدركه البصر مع أو بدون تركيب جديد للعناصر التي تؤلف هذه الخيلة" [٢].

ويبدو أن استخدام أركون لهذا المفهوم قريب من اعتبار لالاند أن أحد استعمالات المخيال باعتبارها ذكرى، صدى، طيف، صورة لإحساس قديم [٣] بوصفها مخزون الـذاكرة الجمعيـة لطبيعة العلاقة التي سادت بين المجتمع الإسلامي والمجتمعات الأوروبية سـواء فـي مرحلـة الحروب الصليبية أم في فترة الاستعمار الحديث.

إن هناك عناصر أساسية مشتركة بين الخيال، وفهم أركون للمخيال باعتبار إنه الإحساس، وليس العقل هو مصدرها، وإنها تكبح وهم الحقائق ولا تدرك الأسـباب، أي لا يوجـد روابـط منطقية بين عناصر الصور المخيالية، وأن للمخيال سيطرة على السلوك وهو نتاج لا عقلانـي "irrational" ولا ينتج معرفة برهانية "Discursive Knowledge"، كما أن مفهـوم المخيـال يبدو قريبا من الخيال المنطلق عند فرويد، وهو على علاقة باللاوعي، ويرتبط بالرغبة اللاواعية التي تشكل منطق عملية تكوين الحلم "الماوراء النفسية"[٤].

ويدخل بعض الباحثين ضمن التخيل الإدعاء، والغرور، والصور الوهمية النمطية أيـضا عن الذات الفردية، والجماعية، وكذلك الصورة النمطية المتوهمة عن الآخر أيضا، وغيرها من ظواهر سلوكية تبعد أصحابها عن الواقع وعن الحقيقة. كما يدخلون ضمن ذلك بعـض حـالات التوهم المرضية ومنها: ما يسمى الآن السراب النفسي، "وهو وهم يكونه المريض ويعيش مـن خلاله كمظهر عام، هكذا يقوم مرض تفكك الهوية مثلا بإخفـاء الـصور الداخليـة المتفككـة،

---

[١] أركون، محمد، (٢٠٠٩)، قضايا في نقد العقل الإسلامي، (ط ٤)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ص١٣٣-١٣٤.

[٢] لالاند، أندريه، (٢٠٠٨)، موسوعة لالاند الفلسفية، (مجلد ٢)، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيـروت: عويـدات للنـشر والطباعة، ، ص ٦١٧.

[٣] المصدر نفسه، م٢، ص ٦١٨.

[٤] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الإسلامي، ص٤٨.

والمضطربة، والعاجزة الخاصة في ذاتهم الحقيقة، ويظهرون بدلا منها مظهرا خارجيـا عامـا قناعاً يتظاهر بالقوة، والسيطرة"[١].

إن فهم أركون للمخيال متأثر جدا حسب ما أرى بفرويد والتحليل النفسي وخاصة مفهـوم اللاوعي الذي تتخزن فيه الذكريات بشكل غير منظم، وغير مترابط، وهيمنتها على الـسلوك أو على الأقل تأثيرها الكبير على السلوك الفردي الذي نقله أركون إلى السلوك الجماعي. وكـذلك مفهوم الخيال المنطلق عند فرويد الذي يعبر عـن أحـلام اليقظـة، والمـشاهد، والروايـات، والانحرافات التي يبنيها الشخص، ويعتقد أنها جزء من الواقع على الرغم من عدم وجود روابط بينها وبين الواقع الطبيعي. والافتراضات المتخيلة بناء على ذلك هي افتراضات قابلة بأن يشكلها الخيال من خلال نظامه الخاص.

والمتخيل هو موضوع التخييل أو التخيل أو التفكير البصري، وقد يتجسد في أشكال فردية أو اجتماعية، داخلية أو خارجية، وقد تقوم أمم، وحضارات، وثقافات في ضوء هذا المتخيـل[٢]. وبذلك يكون عمل ملكة الخيال بشكل عام وظيفة استحضارية ترتبط بالذاكرة، والتذكر للخبـرات السابقة المكونة عبر التاريخ البعيد، والقريب، وليست وظيفة تجريدية تحويلية ترتبط بالإبـداع. بمعنى: تريد صياغة المكونات بشكل إبداعي يعطيها صورة وتصوراً جديداً، بل الهيمنـة هنـا للإحساس، والذاكرة، وليس للعقل بالنسبة إلى التخيل، وهناك ترابط كبير بين مفهـوم المخيـال، والمدهش الخلاب من ناحية، والعقل من ناحية ثانية عند أركون.

ويلاحظ أركون أنه غالبا ما تعرض "المخيال" للاحتقار لصالح تضخيم ملحوظ لدور العقل في تاريخ الثقافة الإسلامية، وقد حصل ذلك نتيجة التضامن التاريخي الحاصـل بـين الـسلطة المركزية، والثقافة العالمة، والخط الأرثوذكسي ضد الثقافة الشفوية، والهامشية غير المعترف بها كثقافة رسمية [٣]. وبالتالي، فإن هدف أركون الكشف عن العامل العقلاني، والعامـل الخيـالي (المخيال) في الثقافة الإسلامية، والكشف عن العلاقة بينهما من حيـث انبثاقهمـا، وتـداخلهما، وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلامي، وتوضـيح التنـافس المستمر بين المعرفة الأسطورية، والمعرفة العقلانية، وروابطهما المتغيرة، والمتحولة، باعتبـار أن العلاقة غير مفصولة بين العقل، والمخيال داخل عملية الإنتاج الفكري في الثقافة الإسلامية.

---

[١] أمين، أوشان علي، (٢٠٠٤) التخيل الشعري في الفلسفة الإسلامية، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ص٨٣.

[٢] عبد الحميد، شاكر، (٢٠٠٩) الخيال: من الكهف إلى الواقع الافتراضي، الكويت: المجلـس الـوطني، سلـسلة عـالم المعرفة، العدد: ٣٦٠، ص ٥٥.

[٣] أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٣٠-٣١.

لذا، يدعو أركون المؤرخين إلى تبيان كيف أن "المخيال" يمارس وظيفته بشكل فعال لدى أوساط الجماهير في الوقت الراهن، كما في الأمس، أكثر مما يفعله العقل الوضعي الذي يمارس المؤرخ الفينولوجي، وأن يدرس العمليات التي يعمل من خلالها المخيال الاجتماعي على إعـادة إنتاج ذاته، واستمراريتها في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات الإسلامية، وأن يعمل على إدخال المنهجيات العقلانية إلى المجال العربي الإسلامي حتى لا تتـرك الـساحة للتـصورات العمياء التي تتميز بها السيكولوجيا العميقة للجماعات البشرية المسلمة[١].

ويرى أركون أن المخيال يعمل على إعادة إنتاج ذاته، واستمراريتها في التأثير بأسـلوب شاعري قوي يعرف كيف يحرك العناصر المخيالية لدى الناس، وإعادة الحياة من جديد، لا سيما وأن الشعر، والأسطورة، والخيال ضاربة جذورهم في التاريخ العربي، والعربي الإسلامي منـذ القدم، وتوظيف هذا المتخيل في المناسبات الحرجة التي تـستدعي تحريـضاً للنـاس للنـضال الأيديولوجي السياسي[٢].

عمل أركون على إجراء الحفر العميق في تراكمات التراث الإسلامي بمختلـف تجلياتـه بغية الوصول إلى العناصر الأساسية المكونة للمخيال الديني الإسلامي، والتـي شـكلت عبـر العلاقة التفاعلية التاريخية الاجتماعية التي شهدها التاريخ الإسلامي من خلال هيمنة السلطة على النص، من خلال النص المكتوب، تحالف السلطة مع الطبقة العالمة في مجال التاريخ، والفقـه، والتفسير، والمكونة للمنظور الأرثوذكسي، إذ تشكل المخيال الإسلامي على شكل "حقل معنـوي سيمانتي متماثل ثابت لا يتغير، يسبح فيه أو يتحرك فيه دون أي نشاز كـل النـاقلين للأمانـة الأصلية أو الوديعة الأولية"[٣].

ضمن هذا المجال المخيالي نشأ تصور مثالي إسطوري للتاريخ الغيبي من خلاله تم إلغاء كل أثر تاريخي موضوعي، وكل العلاقات الاجتماعية المتغيرة ضـمن الـصيرورة التاريخيـة الإسلامية، وكل الصراعات الفكرية، والسياسية، والاقتصادية لصالح فهم فوق تاريخي، أي ليس كالتاريخ البشري بسلبياته، وإيجابياته، وغابت مع هذا المنهج التاريخي الإسلامي التقليدي الفئات الاجتماعية المختلفة، وخاصة المهمشة أو المعارضة للسلطة المركزية، والتراث الذي اعتبر غير رسمي لارتباطه بهذه الفئات.

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٩.
(٣) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢٠.

لقد تم أسطرة الأحداث، والأشخاص، وأسقطت الشروط الثقافية، والسياسية التي تم فيها هذه الصيغة الأسطورية المخيالية، والنتيجة الأخطر، والأكثر عمقا كانت تكون حقائق سيسيولوجية تحجب، وتمنع ظهور الحقائق التاريخية، والعلمية، والفلسفية، إذ كان بناء المخيال نسقا مكتملا واجه بالوعي الأسطوري الخطاب التاريخي، وعمل على إخفاء معالمه، وتشويهها. كما أن الخطاب الأسطوري حل محل الخطاب المركزي العقلاني، واحتل المخيال مكان الإشارات الثقافية، وسيطر المعنى المجازي، والحرفي على مساحة العقل الاستدلالي المنطقي.

على الرغم من تداخل الأطراف المذكورة أثناء التفاعل التاريخي الاجتماعي الفكري إلا أن المخيال شكل دوما عنصرا سائدا، وسيطرة لا تقاوم وأغلق باب الفلسفة، وفرض تصوراته الخاصة منذ قرون، وحتى اليوم، وعلينا ملاحظة أن العامل الرمزي لم يبقَ نظريا بل تحول إلى قوة مادية متجسدة بالحركات السياسية الإسلامية المعاصرة كامتداد للتجسد الرمزي في السلطة عبر التاريخ الإسلامي. واختلاط الأسطورة بالتاريخ، وما زال الفكر الإسلامي حتى اليوم غير قادر على التمييز بين هذين النمطين من المعرفة. لذا نجد الفكر الإسلامي المعاصر ينتقل من الواحد إلى الآخر دون إشكال ودون التساؤل الإبستيمولوجي، وبالتالي فإن وقف هذا التداخل غير الواعي بين التراث التاريخي، والتراث الأسطوري أصبح ضرورة ملحة.

هكذا نجد أن المخيال نمط التاريخ، والواقع، والدين ضمن إطار محكم الإغلاق. فالمخيال يستمد عناصره، ومكوناته من الأحداث التاريخية بعد أن يأسطِرها، وينزع عنها تاريخيتها، ومن الرموز بعد أن يحدد لها معنى واحد يتفق مع متطلباته. كما أنه يعمل من خلال الوعي الجماعي على ترسيخ تلك الوقائع، والأشخاص المؤسطرة في الأعماق السحيقة للفرد، وهذا ما يسهل الربط بين الأيديولوجيا الإسلامية المعاصرة، والمجتمعات الإسلامية.

يؤكد أركون على الدور الأساسي الذي يلعبه المخيال في تحديد مسار التاريخ، وفي عملية الإنتاج المعرفي، والفكري في الثقافة الإسلامية، من هنا تأتي أهمية تأكيد أركون على تاريخية التاريخ الإسلامي، والقرآن، والحديث بهدف الوصول إلى التمييز بين الجانب الأسطوري، والجانب الواقعي الحقيقي، أي الواقع كما حدث فعلا، والواقع كما تم تصويره عبر المخيال أسطورياً، وبعيدا عن الواقع.

٢- نقد العقل الإسلامي

يرى أركون أن العقل الإسلامي تكون ضمن بيئة محددة زمانيا وبفترة تاريخية معينة، لذا جاء يعكس آلية اشتغال العقل في تلك الحقب التاريخية، وبالتالي فهو غير صالح لكل زمان،

ومكان لأن لكل مجتمع آليته العقلية، كما أن لكل حقبة تاريخية آلياتها العقلية. ويترتب على ذلك أن ما كان صالحا في فترة ما لا يعني بالضرورة الصلاحية لفترة أخرى، وما كان مناسباً لمكان ما، لا يصلح لمكان آخر. وأركون بمشروعه الثقافي يدعو إلى الانفتاح على الحداثـة الغربيـة، وعلى العلمانية باعتبارها أحد مكوناتها الأساسية.

والعقل الإسلامي أسس له القرآن، كما بين في عرضه لموضـوع المـدهش الخـلاب، تشكلات بنيته، وآلية عمله على أساس الإحساس، والتعرف على ما كان معروفا مسبقا، وأسـطرة الوقائع، والأحداث، والأشخاص لتدعيم فكرة التعالي، كما أنه محكوم بوظيفته التي تتمثل بالتفكير بخلق الله ونعمه التي أنعم بها على الإنسان، وباعتباره الخالق للكون، والمسير لـه، وإن مهمـة التفكير الإنساني محصورة بإبداء الاندهاش، والعجب من عظمة هذا الكـون، وخالقـه، وبـذلك وضع أركون العجيب المدهش*[1] بمقابل العقل لأن آليات هذا النمط من التفكير لا تنتج معرفة، كما أنها تتعارض مع العقل.

كما أن المخيال الديني الذي تشكل عبر التاريخ الطويل للإسلام، وجاء ينطلق مـن نفـس النقطة. وإن اعتبر أركون المخيال مكملا لعمل العقل إلا أنه مختلفا عنه حيـث ينـتج المخيـال الأسطورة متغذيا بالمجاز وشاعرية اللغة. لكن الأسطوري والمجازي والشاعري في الخطـاب القرآني له وظيفة كبيرة جدا عند أركون لا تقل أهمية بالنسبة إليه عن وظيفة القـضايا العلميـة الوضعية من زاوية تعددية الحقيقة وأنماطها. أما العقل فإنه ينتج التاريخية أو الحقائق التاريخية، والعلمية؟. والعقل الإسلامي جاء محكوما بهذه الثنائية مع تغليب للمخيال على العقل مما أدى إلى الاندماج الأسطوري بالتاريخي، والمتعالي بالواقع المعاش، وارتباط المخيال بمسلمات تم تغذيتها عبر تاريخ الإسلام بحيث أصبح اختراقها أو قهرها صعب إن لم يكن غير ممكن.

يرى الباحث أن المخيال هو تكوين غير محدد لمكونات أسطورية مما انعكس على مجمل النتاج الفكري العربي في مختلف الحقول الفقهية، والتاريخية، والتفسيرية، والسياسية. وقد شكل المخيال منظومة سيميائية تشكل مجال عمل هذا العقل، ومرتبطة بالخالق المتعالي الذي حدد لها حدودها الأخروية، والدنيوية، وبالتالي ارتبط الزمن الأرضي بالزمن الأخروي ضمن صيرورة واحدة ما وسع مساحة التعالي لتشمل الرسول، والحديث، والتفسير، والتتابع الفكري الإسـلامي بمختلف تجلياته، فالله ليس الخالق بل المسير للكون، وبالتالي مهمة الإنسان مهمشة ضمن حدود

---

[1] الاندهاش أو التعجب هو الحيرة التي تستبد بالإنسان بسبب عدم قدرته على معرفة علة الشيء أو سببه أو الطريقة التي ينبغي اتباعها للتأثير عليه. وينتهي الاندهاش بسبب الألفة والرؤية المتكررة.

الشرع.

يشير أركون إلى قدرة المخيال على التجييش من خلال الخطابات الشعبوية للحركات السياسية الإسلامية والسلطة السياسية، وبالتالي الاستخدام الأيديولوجي لهذا المخيال لاشتراك الأيديولوجيا والمخيال في الخصائص التكوينية وهي: معارضتها للعقل، أي لا عقلانية فيها. وبالتالي أدى هذا الواقع إلى حدوث قطيعة بين الإسلام الكلاسيكي العقلاني، بسبب هيمنة العقل التقليدي المدرسي "السكولائي" الاجتراري، ومع الحداثة وفكرها العقلاني باعتبار العقل أحد مرتكزات الحداثة. والعلمانية، بالإضافة إلى أن الحداثة جعلت المرجعية الكونية في الإنسان بدل الله، أي إن الإنسان قادر على إدراك شؤون حياته بمختلف تجلياتها دون تدخل أي قوة غيبية. وبالتالي، فإن مشروع نقد العقل الإسلامي يعني معارضة العقل الإسلامي للعقلانية الحداثية، والعلمانية التي تنطلق من اعتبار العقل له أولية على ما عداه، بما فيه الوحي. وكذلك معارضته للعقل النقدي الذي يعتبر أن كل شيئ قابل للنقد. وأن النقد عملية متواصلة، وبالتالي ليس هناك حقيقة مطلقة بل تبقى الحقيقة نسبية. ويرى أركون أن العلوم الحديثة من البنيوية، والأنثروبولوجية، والسيسيولوجية، والمناهج التفكيكية، والحفريات المعرفية، كل هذه العلوم بمنهجياتها المعتمدة على الملاحظة، والتجربة هي القادرة على إعطاء صورة واضحة للكون، والإنسان، والتاريخ، والمعتقدات.

يتضح أن أركون عمد من خلال الإسلاميات التطبيقية، والعقل الاستطلاعي المنبثق إلى تجنيد كل هذه العلوم بهدف تأكيد تاريخية القرآن، والتاريخ الإسلامي، وكشف التلاعبات التي تمت خلال تاريخه الطويل من قبل السلطة، وعلماء الدين، والفاعلين الاجتماعيين الذي أخفوا أهدافهم الحقيقية خلف أقنعة الأيديولوجيا، وتزييفها للواقع الحقيقي من خلال دمج الحديث، والفقه، والتفسير، والسياسة في المقدس، وإكسابها صفة التعالي على التاريخ، أي أسطرة التاريخ، وتزييفه، وإهمال المهمشين من القوى الاجتماعية، وإلغاء تراثهم الفكري.[١]

إن أركون في نقده للعقل الإسلامي ينطلق من محاور عدة هي: نقد العقل الفقهي والعقل التفسيري والعقل التاريخي. ففي مجال **الفقه**، يعتبِر أركون أن الاجتهاد كما تبلور في الفكر الإسلامي "هو فعل من أفعال الفكر النظري الموجه نحو المعرفة، إنه البحث عن الأسس الإلهية، والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية، وهو بهذا المعنى يشكل ممارسة مشتركة لدى كل

---

[١] أركون، محمد، (١٩٨٢)، الفكر العربي، (ط١)، ترجمة: الدكتور عادل العوا، منشورات: عويدات، ص ٥٨.

المؤمنين الذين يقفون وجها لوجه أمام الكتاب الموحى"[1]. وذلك خلافا لما يمارسه الفقهاء الـذين يرون الاجتهاد امتيازاً حصريا بهم فقط، وذلك لأنهم وحدهم القادرون على التمـاس كـلام الله مباشرة.

كما أن بإمكانهم، كما يزعمون، أن يفهموا بشكل مطابق كل مقاصده العليـا، ومـن ثـم يقومون بتوضيحها من خلال القانون الديني. إضافة إلى قدرتهم على إثبات القانون الإلهي الذي يخص الأحكام الشرعية التي تسير تفكير وسلوك المؤمنين الخاضـعين لطاعـة الله. وأن هـذا الاحتكار للحقيقة من قبل الفقهاء جاء نتيجة الانتقال من الشفاهي إلى التدوين. إذ همش الغالبيـة المسلمة غير العالمة، وتشكلت طبقة العلماء التي تحالفت مع السلطة لاستثمار النص المكتـوب، واكتساب شرعية الوصاية على النص لفهمه، واستخراج الأحكام منه. وهكذا تم توسيع المقـدس ليشمل الحديث والسنة بالتصديق الذي تم على المشروعية العليا للسنة من قبل المشروعية العليـا للقرآن، ودعم الثانية للأولى شيئ بديهي أو تحصيل حاصل[2]. ويبدو أن أركون يريد من هـذا الطرح تشكيك المسلمون في أصول الدين المتمثلة بالقرآن والسنة.

ومن كلا القرآن والحديث استمد الفقهاء مشروعيتهم، واعتبار أنهـم وحـدهم أصـحاب المشروعية في فهم النص، واستخراج الأحكام، وبذلك أصبحنا أمام مـشروعيات عليـا ثـلاث مترابطة مع بعضها البعض، وتدعم بعضها البعض، فكما أن الفقهاء هم الذين أوجدوا التقـديس للسنة والكتاب، فإنهم عادوا ليستمدوا قدسيتهم منها، فهذا العقل الفقهي كما مثله الشافعي ينمـو، ويترعرع داخل إطار مرونة نصية لغوية ناجزة ومغلقة هي الأخـرى علـى ذاتهـا (القـرآن والحديث). وإن هذا العقل الفقهي موجه منذ البداية نحو القبض على المشروعية الإلهيـة العليـا المطلقة التي تتجاوز كل مجرياته، وعملياته، فيما تضيئها وتقودها[3]. أي إن إطار الثقافة الفقهي محكوم بالنص سواء في مسلماته أو استنتاجاته، ويعتمد الفقه الإسلامي على أسس هـي: علـم الكلام، واللاهوت، وإتقان اللغة العربية، والأحكام الشرعية، واللغة العربية هي مركز العناصـر الأخرى، لأنه يوجد هناك علاقة لغوية إجبارية تربط بين الحقيقة المتعالية التي أوحى بها الله من جهة، والقوانين أو الأحكام من جهة ثانية، والصيغ اللغوية التي تلبستها في القرآن الكـريم مـن جهة ثالثة. بمعنى آخر لا يمكن التعبير عن الحقيقة الإلهية إلا باللغة العربية، وذلك لأن القـرآن

---

(1) أركون، محمد، (١٩٩١) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، (ط١)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص١٧.
(2) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص١٠٧.
(3) المصدر نفسه، ص٩١.

نزل بها، فهي لغة الكتاب المقدس[١].

وبالتالي، فإن العقل الفقهي يحاول أن يشكل يقينا متماسكا إكراهيا بالنسبة للفكر، ومطمئنـا لسكون النفس، ومغذيا للقلب، ومنظما لشؤون المجتمع، وإنه يشكل كل ذلك انطلاقا مـن حـدث استهلالي تدشيني كبير يقسم التاريخ إلى قسمين: ما قبله، وما بعده؛ أي ما قبل لحظـة النبـوة، ونزول الوحي، وما بعده، وهذا الحدث يقسم التاريخ الدنيوي، وتاريخ النجاة في الدار الآخرة إلى ما قبل، وما بعد[٢].

هكذا ينتج العقل الفقهي علماً بمعنى التعرف على الشيئ بشكل عفوي أو الانتساب المباشر بالقلب، والعاطفة إلى الحقائق البدهية الأبدية الخالدة. إنها حقائق لا تدحض في نظـر المـؤمنين فالفقهاء الذين يحددون الأصول، يصبغون عليها بواسطة التقنيات الشكلانية للاسـتنباط أصـولا إلهية. والواقع أن هذه الأصول، والأحكام مشكلة من الأعراف المحلية التي خلـع عليهـا رداء التقديس. وهذه الأصولية تولد النزعة التمامية أي المحافظة على نزاهة الوحي. وبفـضل هـذه المدونة أو المصحف الذي يقع في متناول كل يد يمكنهم أن يدمجوا في البنيـة العامـة للنظـام الأصولي، كل التصرفات الجديدة المفروضة على المجتمع من قبل التطور التاريخي[٣].

فالحلول المقترحة للحوادث التي اعتنقتها السلطات السياسية-الاجتماعية مباشـرة اتجـاه الحوادث إنما جمعها الفقهاء وأسبغوا عليها الصفة الشرعية، وهؤلاء الفقهاء هم الـذين افتتحـوا عهد الأدب الحقوقي، وهذا العهد ينم عن أن الآراء المصوغة التي جاء بها الخلفاء الأوائل، ثـم الولاة، وحكام الدولة الأموية، كلها تستند إلى سوابق في القرآن، وفي سيرة النبـي بينمـا (فـي الواقع كانت هذه الأحكام القضائية تتعلق بآن واحد بالمسعى الفكري لكـل واحـد (الاجتهـاد)، وبالأعراف المحلية الحية، وضغط الوقائع الجديدة"[٤]، أي إن الأحكام وضعت أولاً، ثم تم اختيار نصوص تناسبها من القرآن والحديث، بهدف إصباغ المشروعية عليها، وليس كما يدعي الفقهاء أنهم درسوا النصوص أولاً ثم قاموا باستنباط الأحكام، والفارق كبير بين الإجرائين، ففي الحالـة الأولى اعتبر النص القرآني والحديث وسيلة تبريرية، بينما في الإجراء الثـاني اعتبـر أساسـاً للأحكام. وبالتالي، فإن ما قام به الفقهاء وفقا لأركون هو التلاعب في مضمون الـنص لخدمـة أهداف سياسية، واجتماعية، وأداة لخدمة السلطة في إثبات مشروعيتها، وسلوكها تجاه القـضايا

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٩٥.
(٣) أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص١٢٨.
(٤) أركون، محمد، الفكر العربي، ص ٥٨.

العامة. في حين أن عمل الفقهاء واجتهاداتهم كانت تهدف إلى تنظيم القاعدة القانونية للمجتمع الإسلامي، وضبط العلاقات المتبادلة ضمن المجتمع في مختلف المجالات، وليس مقتصراً على خدمة السلطة.

إن الاستشهاد بالنص المقدس هو استخدام أجزاء وتفسيرها بما يخدم الأحكام الموضوعة مسبقا. وهذا تطويع للنص، وإخراج معنى النص عن سياقه العام. وكذلك الإسناد إلى الله ما لم يقل من خلال عبارة قال الله أي كأن الفقيه يدعي أنه يفهم النص كما يقصد المؤلف من ناحية، ويفهم ما أراد من النص، أي قصدية المؤلف بنفس درجة فهم المؤلف لها، وهذا تمويه حسب ما أرى لأنه لا يمكن لشخص أن يتقمص شخصية المؤلف، ويفهم النص كما أراد صاحبه له من معنى، أو ربما أكثر مما أراد صاحبه لأن المتلقي محكوم بواقعه الموضوعي زمانيا ومكانيا، وبقدراته العقلية، وكذلك بإطاره المرجعي الذي اختاره وفقا لأسباب سياسية، واجتماعية، ومنهجية، بالإضافة إلى أن طبيعة القرآن المجازية، والقصصية تجعل النص أكثر هروبا، وأقل شفافية للمعنى مما ذهب الفقهاء، والمفسرون، إنه جمال للدلالات المتباينة يشهد تاريخ الفكر الإسلامي عليها من خلال الفرق والمذاهب التي استخدمت نفس النصوص بمعاني وأهداف مختلفة.

لقد كان الاجتهاد الفقهي مزيج من استنتاجات المخيال العام، والعقل، والنص، والواقع التاريخي. وبالتالي فإن مهمة الباحث المعاصر فصل هذه العناصر عن بعضها البعض لفهم حقيقة مضمونها. وآلية البرهان على صحة الشهادة المعتمدة في الفقه تجرى –حسب أركون- على نمط واحد متماثل قائم على إثبات نزاهة جيدة الضبط لكل فرد روي عنه بالنسبة للحديث، والسنن. ومن ثم باعتماد دليل السلطة التي تؤلف المتن المروي أو المنقول، وعلى هذا المنوال نرى أن حدود المعرفة الإسلامية بالمعنى الصحيح باعتبار حقيقتها العلمية إنما هي حدود مثبتة خلال قرون.

هكذا انتقل الفقه الإسلامي من الاجتهاد المعتمد على الرأي، والاستحسان، والاستصلاح، والاختلاف إبان مرحلة التكوين الابداعية التي سبقت تشكيل المدونات الرسمية المغلقة للقرآن الكريم، والحديث النبوي، وتأليف الأعمال الكبرى التي تشكل الأرثوذكسيات السنية، والشيعية، والخارجية المتمثلة بكتب الأئمة المجتهدين لمؤسسي للمذاهب الإسلامية المذكورة. انتقل الفقه إلى تقييد للاجتهاد فقد حصروه بالتطبيق الحرفي الصارم لقواعد التحقق من صلاحية الاستنباط، والإجماع، والقياس طبقا للتحديدات، والمجريات اللاهوتية المعتمدة والمؤيدة من قبل أتباع كل

مذهب مندمج داخل الساحة الخارجية المغلقة، منذ آلآن فصاعداً للأرثوذكسيات السنية، والشيعية، والخارجية[1].

يطالب أركون بتحرير الدين من الاستغلال **الأيديولوجي، ومن سلطة الفقهـاء، ورجـال الدين** الذين يزعمون احتكار الحقيقة المقدسة، بتحرير النص المقدس من إكراهـات الاسـتخدام القصري، وإعادة الاعتبار للنص، واستقلاليته. إن القرآن –بحسب أركون- "مجموعـة محـددة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيـاً بعـد القرن الرابع الهجري وأن جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بآن واحد بوظيفة أثـر مكتوب، وكلام تعبدي"[2] إن هذا اللقاء بين "لهجة قريش"، وبين الفكر الديني الإسـلامي سـيقود إلى طراز جديد من ممارسة فعل التفهم، وإن جميع الضمائر التي تلقت الدعوى العربيـة علـى أنها كلام الحقيقة ستقرر في سرد معنى الواقع بدءا من تفسير النصوص القرآنيـة، وسـيحدث منذئذ توسع مدهش لعالم دلالات اللغة العربية[3]، وترتب على ذلك استحداث نظم مساعدة لكـل تفسير حتى يتم استنباط معايير دقيقة من العمل الإنساني من الوحي، وكان ممارسة المعرفة بما فيها التفسير تستند خلال أكثر من قرن على روايات شفوية فردية بهدف دعـم أواصـر الأمـة الإسلامية الجديدة بفضل استخلاص معنى الكتاب المنزل، وهكـذا نجـد أن التفـسير التقليـدي الموروث يتخذ موقفا ثابتا، ومستمرا من نفس الأسطورة*[4]، وعدم الاعتراف بها، هذا في حين أنه يولد بدوره حكايات أسطورية تاريخية[5].

فالتفسير يأخذ أهميته كعلم لأنه يعكس التفاعل الإنساني مع الوحي مـن خـلال الـنص القرآني، والمفسر قبل أن يكون شارحا للقرآن هو إنسان متأثر بثقافة معينة، ومجتمـع معـين لا يمكن فصله عن خلفياته الثقافية، والسلوكية الاجتماعية، والتصورات المخيالية العامـة الـسائدة،

---

(1) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٩١.
(2) أركون، محمد، الفكر العربي، ص٣٢.
(3) المصدر نفسه، ص٥٦.
(4) الأسطورة في اللغة العربية هي: الحديث الذي لا أصل له، ومعظم المصادر العربية ترى أن الأسطورة باطل، والجمع الأساطير (الأباطيل) هي قصة غير حقيقية وبعيدة كل البعد عن الصدق. والمعنى العام لكلمة الأسطورة العربية وكلمـة "Myth" الإنجليزية هو قصة يعتقد البعض أنها حقيقية ولكنها غير حقيقية، أو الحديث الذي لا أصـل لـه. أمـا لـدى الباحثين والدارسين فإنها تستخدم على نطاق واسع لتشير الى قصة تتناقلها الأجيال وتتناول الأساطير عادة شخـصيات مقدسة مثل الآلهة أو شخصيات الأبطال ذوي القدرات الخارقة. وتنبع أهمية الأساطير من أنها المصدر الأول والأقـدم لجميع المعارف والخبرات الإنسانية، فهي جماع التفكير والتعبير عن الإنسان بمرحلته البدائية والقديمة، وهي تعبر عن حلم الإنسان الخارق صاحب الملكات المثالية وعن قوى الطبيعة. وهي حكايات تولدت في المراحل الأولى للتاريخ فـي محاولة لتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع. والبطل في الأساطير كلها يتغلب على قوى الطبيعة ويجعلها ثانوية، ويشكلها في الخيال وبمساعدة الخيال، وهي في الأغلب حكايات شفوية.
لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، (م٢)، ص ٨٥٠ (بتصرف).
(5) أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص١٢٨.

ففي مرحلة التنزيل، كان الاهتمام منصبا على المفردات القرآنية، إما لأن الألفاظ غيـر مألوفـة لدى عامة الناس، أو لأن الألفاظ أخذت تحمل دلالات جديدة لم تعرف لها العـرب مثيـل فـي معجمها الدلالي، بالإضافة إلى أن وجود النبي كمرجعية تفسيرية كان يسهل عمليـة التفـسير إذ كان يوضح ما ليس مفهوماً أو يرجح دلالة على أخرى في حال اخـتلاف الـصحابة، أو يقـر الدلالات رغم اختلافها، أو يقوم بتصويب أو تعديل ما يرى أنه لا يتفق ودلالة النص.

لقد كانت الغاية المحورية هي توضيح النص وجعله مفهوما أكثر للمؤمنين، ولكن التفسير في مراحل سابقة أخذ مناحي أخرى غير التوضيح حين ظهر التفسير الفقهي، وهو مـا يعـرف بكتب الأحكام أي بيان الأحكام الفقهية، وفروعها، والتدليل عليها، وهنا كانت بداية توظيف النص لخدمة أغراض خارج النص فوقع التعسف في تفسير الآيات لتحميلها مـن الأحكـام الفقهيـة، وفروعها ما لا تحتملها سياقاتها، ولا تعبر عنه دلالاتها القرآنية، فأصبح هذا النوع من التفـسير مدخلا للفقه، والقرآن تابع للمذاهب الفقهية، وأغراضها المرتبطة بالسلطة، والعرق الاجتمـاعي. أما التفسير الكلامي فقد كانت مقاصده الكبرى تتحدد من التدليل على صحة المـذهب الكلامـي المفسر، والبحث عن شرعية الآراء، والاجتهادات الكلامية في الآيات القرآنية معتمدا في ذلـك على آلية التأويل المجازي تارة، وعلى ثنائية المحكم، والمتشابهة تارة أخرى. أي جذب دلالات النصوص إلى معنى مسبق محدد سلفا معنى يعد جزء من منظومة فكرية فلسفية تصوغ رؤيتها للواقع، والتاريخ، والعالم[١].

هكذا تم التلاعب في حدود الدلالات بتضييقها أكثر مما يسمح النص أو توسيعها أكثر مما يحتمل حسب الضرورات، والأغراض المطلوبة، والخارجة عن النص، وإسقاط البعد التـاريخي لأي عمل تفسيري افترض المفسرون إمكانية أن يتجاوز المفسر إطار واقعـه التـاريخي، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهموا النص كما فهموه في إطار معطيات اللغـة التاريخيـة عصر نزوله، بعبارة أخرى: أن النص صالح لكل زمان ومكان، لأنه يحتوي كل الحقائق، ويعد جامعا للمعرفة التامة، ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تماما مع القول بضرورة اعتماد المفسر علـى المأثورات المروية من الجيل الأول، أو الجيل الثاني على الأكثـر، والوقـوف عنـد فهمهـم، وتفسيرهم للنص[٢]. لأن النص إذا كان مكتفيا بذاته فلا حاجة إلى مصدر خارجي كي يفـسره،

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٦)، النص، السلطة، الحقيقة، (ط ٥)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقـافي العربـي، ص٧٦.

(٢) أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٣)، فلسفة التأويل، (ط ٥)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص١١-١٢.

وإذا كان بحاجة إلى مصدر خارجه كي يفسره فلا معنى لتحديد ذلك بالمفسرين في حقبة زمنية معينة. ثم إن التسلسل المنطقي يفرض استنتاج أن المعرفة الكاملة بالنص قد تمت فيما سبق، ولا مجال لتطور فهم النص، ولكن الاعتماد على تفسير الصحابة، والتابعين لا يخلو من موقف اختياري يعتمد على ترجيح بين الآراء، ولا سيما أن آراء الصحابة، والتابعين ليست واحدة في تحديد دلالات النص. وهذا الإجراء يعكس بدوره موقفا تأويليا نابعا من موقف المفسر، وهموم عصره، وإطاره الفكري مهما ادعى الموضوعية[١].

يرى الباحث أن المفسر في علاقته بالنص لا يستطيع إلغاء المسافة الزمنية " Temporal Distance" التي تفصله عن النص، ويدمجه في هموم عصره، ووسطه الثقافي، وصراعاته الفكرية، والسياسية، وإشكالياته الاجتماعية. إن ذلك يعني التفكير خارج التاريخ أو فوقه، وبالتالي اللاصدقية والأسطرة لعملية الفهم، وأن النصوص التفسيرية ليست منفصلة عن واقعها التاريخي، والثقافي الذي تشكلت في إطارها.

هكذا نجد أن النص يعيش إكراهات القراءة الأيديولوجية الفقهية الإسلامية، والسلطوية، وإكراهات القراءة الحرفية المثبتة لدلالة النصوص عند مستوى الدلالة التاريخية للقراءة الأولى في المرحلة التدشينية الأولى، إن هذه القراءة الأيديولوجية تعتمد صلاحية النص لكل زمان ومكان وتعتمد مقولة فهم الخطاب كما فهمه المعاصرون لنزوله اعتمادا على عمق إيمان الجيل الأول (الصحابة)، وعلى صلتهم المباشرة اليومية بالنبي من جهة أخرى. وبذلك ترتبط المعرفة التفسيرية عموما بالمخيال الديني القائم على عمق العاطفة من جهة، وبمدى الخضوع والإذعان في السلوك الديني المتمثل في العبادات، أكثر من ارتباط هذه المعرفة بتطور الوعي التاريخي للمجتمع. والنص ليس مساحة مسطحة تشف عن معناها، أو عمقا يختبئ فيه المعنى، وإنما هو حيز تتعدد سطوحه وعمق لا قرار له[٢].

إن أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي، وتنتهي بالاستبداد السياسي والاضطهاد الديني، والإرهاب العقائدي والفكري. كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان، والأيديولوجيات قديما وحديثا[٣]. كما أن القرآن كلام تتسع معانيه، وتتعدد وجوه الدلالة فيه، "إنه كلام لا يمكن استقصاء

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢.
(٢) حرب، علي، نقد الحقيقة، ص٢٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٧.

معانيه، أو حصر دلالاته"[١]. والمعنى الحرفي للكتاب إما أنه ليس المعنى الحقيقي الوحيد أو أنه واحد من عدة معانٍ، فكل جزء من الكتاب المقدس يعكس حقيقة روحية هي التي تعكس حقيقة المعنى الأساسي لذلك الجزء[٢] وبالتالي، فإن هدف تأويل الكتاب المقدس هو الوصول إلى أقرب ما يمكن للمعنى المحتمل من المؤلف الأساسي. ويهدف التفسير اللاهوتي في مختلف الديانات إلى أن يبقى المؤول تحت سلطة النص المقدس بدلا من إنشاء معناه الخاص للنص[٣]

وعندما ظهرت المدونات التفسيرية المكتملة وضعت وحددت قواعد التفسير التي لم تفترق عن أصول الفقه من حيث تفسير القرآن بالحديث، وبتفاسير السلف من الصحابة والتابعين، مع اهتمام بالجانب اللغوي، وتقعيده حيث اعتبر أن معرفة القرآن، ودلالاته وكأنها كلية، صحيحة، أزلية أبدية[٤]. على الرغم من أن القرآن كنص لغوي ليس شفافا إلى الحد الذي يتوقعونه[٥]، هكذا شكلت المبادئ التي تتحكم بالقراءة التفسيرية الكلاسيكية ومارست فعلها كمسلمات ضمنية، أو صريحة. ويحدد أركون هذه المسلمات التي ما زالت تتحكم بعلم التفسير حتى يومنا هذا، والمتمثلة فيما يلي:

١- الله موجود. إنه هو الذي لا أستطيع أتحدث عنه بشكل مطابق أو صحيح إلا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه، واستخدمها في كلامه.

٢- لقد استُقبِل كلامه أو جمِع في مدونة صحيحة موثوقة هي القرآن.

٣- لقد تكلم الله إلى جميع البشر باللغة العربية لآخر مرة، ومن خلال محمد.

٤- أن كلامه يقول كل شيئ عن كينونتي أو وجودي، وعن كينونة العالم أو وجوده، وعن وضعي في العالم، وعن وجودي، وقدري، ومصيري، ولا يمكنني أن أرفضه في أي شيئ، ولا في أية لحظة[٦].

٥- يمكنني أن أحدد أو أعرف هذه الحقيقة بل ويجب علي أن أعرفها عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل الشاهد عليها، أقصد جيل المؤمنين الأوائل الذين تلقوا الوحي من فم النبي

---

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، بيروت: دار المعرفة، ص٥-٩.

(٢) Biblical, Hermeneutics and Inductive study.
http://www.xenos.org/classes/principles/cpu٣_hermeneutics.htm p.٤.

(٣) Ibid, p ١٩.

(٤) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٠٩.

(٥) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص١٠٨.

(٦) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٢١.

مباشرة، والذين طبقوا عمليا فيما بعد، ولذا فإن هذا الجيل يشكل العنصر التدشيني الأمثل.

٦- كل ما يقوله القرآن هو الحقيقة الوحيدة، وكل الحقيقة.

٧- بعد وفاة النبي وضع جميع المؤمنين في مواجهة نص يمثل كلام مطلق، وكل واحد منهم ينبغي أن يؤمن لكي يفهم، وأن يفهم لكي يؤمن.

٨- إن علم النحو، وعلم اللغة، وعلم البلاغة، وعلم المنطق تعلمني تقنيات الوصول إلى المعنى، وتقنيات إنتاج المعنى، وبالتالي، فهي تتيح لنا أن نستخلص من النص الذي يمثل كلام الله الحقيقة التي تضيء عقلي، وإرادتي[1].

وهكذا أحكم حول النص سياج من المسلمات محكم الإغلاق يتحكم بالمخرجات مهما تباينت، ويحدد مساحة عمل العقل، والاجتهاد ضمن حدوده. وبذلك تم اختطاف النص القرآني، فالتراث التفسيري يعتبر بمثابة نص آخر يعتمد على ما أقره النص الديني الأصلي من معطيات ثابتة، ويترجم محتوياتها الدلالية غير أنه في الوقت نفسه يعبر عن الذي لم يقله النص الأصلي، إنه لا يكرر النص الأصلي، وإنما يشخص ما لم يقله، ويبدو غريبا عن طبيعته، وخارجا عن نطاقه سواء بهدف توضيح النص غير الواضح، أم توظيفه لخدمة أفكار خارجة عن النص سواء كانت أحكام فقهية أم آراء فلسفية أم سياسية. غير أن قواعد التفسير بنظر أركون ليست من النص ذاته، ولا يفرضها إنما هي نتاج تاريخي اجتماعي ثقافي يشكل ويقولب قراءتنا. والتراث التفسيري عبر التاريخ الإسلامي تنحصر قيمته المعرفية باعتباره مقترحات في فهم النص الديني، وتفسيره، وتشكلات ضمن معطيات تاريخية، واجتماعية، وثقافية معينة. لكن مع مرور الزمن تحول هذا التراث إلى أرثوذكسيات، ومنظومات رسمية أخذت تتعالى بحقائقها على التاريخ، وتفرض نفسها على المسلم المعاصر كمسلمات لا تخضع للمساءلة[2].

إن التراث التفسيري ناتج عن عملية تاريخية مستمرة من الانتقاءات، والحذف، ونشر بعض الأسماء، والمؤلفات، والمدارس، والأفكار دون غيرها طبقا لأغراض مستهدفة. وهذا ما حول التراث التفسيري والتأويلي للنص إلى منظومات منغلقة على نفسها ترفض طرح أي سؤال جذري على ذاتها، وعاجزة عن تفسير آلياتها لتنسجم مع واقع الحياة المتغير باستمرار زمانيا ومكانيا.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٢.
(٢) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٨١-٨٥.

وللخروج من هذا السياج الدوغمائي، يدعو أركون إلى ضرورة الأخـذ بالاعتبـار بـأن الإنسان هو بمثابة مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان، وعليه أن يعي أن معرفته بالواقع بدقة هـي مسؤوليته وحده، ويقصد بالواقع هنا العالم، المعنى، والكائن الحي، وأن معرفة الواقـع تتطلـب جهدا متواصلا يمكنه من تخطي الإكراهات البيولوجية، والاقتصادية، والسياسية، واللغوية، تلك الإكراهات التي تحد من شروط الباحث الوجودية[١].

كما أنه من الضروري التأكيد على تاريخية القرآن، والنصوص المرافقة له باعتبارها نتاج ظروف سياسية اجتماعية تاريخية خاصة. ويدعو أركون للاستعانة بالمنهجيات، والعلوم الحديثة كالتفكيكية، وحفريات المعرفة، ومناهج النقد التاريخي لدراسة السيرة النبوية، للتمييز بين ما هو تاريخي، وما هو أسطوري، وأوجه التلاعب بالمعنى، أي استراتيجية نقديـة جذريـة تتـوخى الإحاطة بالظاهرة الإسلامية كظاهرة حية في التاريخ بل كظاهرة صانعة للتـاريخ[٢]، كمـا أن تنوع أساليب المقاربة، وتنوع الأدوات، والمفاهيم التي تتيح إعادة إنتاج المعاني هي جوانب من مظاهر الاستراتيجية النقدية التي يمارسها أركون[٣]، فاستدعاء أركون للمفاهيم، ومنـاهج النقـد يهدف إلى تدشين عربي جديد من التعامل مع الإسلام. إنه يستثمرها ليوسعها، ويغنيها، ويغنـي بواسطتها في الوقت نفسه حقل دراسة الإسلام، والفكر الإسلامي[٤].

ولكن أركون في تناوله لنقد "علم التفسير الإسلامي" تجاهل وجود مـدارس مختلفـة فـي التفسير مثل التفسير بالمأثور والرأي، والتفسير الإشاري. ويرى الباحث أن الموضوعية العلمية تقتضي الإشارة إلى وجود ظروف جوهرية تسوغ المناهج التفسيرية التقليدية، والمعاصرة مـن حيث اعتمادها على الحديث، والمأثور أو من حيث تناولها اللغوي، أو مساحة استخدام العقل في التفسير. فلا تستطيع وضع تفسير الزمخشري، والطبري، والرازي في سلة واحدة. ثم أن منهج التاريخ لا ينسجم مع محاكمة النصوص من فترة تاريخية سابقة بنـاء علـى علـوم العـصر، ومنتجاته، إنما من الضروري محاكمتها بناء على المعطيات الثقافية، والمعرفية السائدة في فترة كتابة هذه التفاسير. إن التبسيط، والإطلاقية مخل بالمقاصد العلمية، وأن فهم النصوص التفسيرية يجب أن ينطلق من داخلها، وآليات عملها، وليس من عرضها على مناهج حديثة مختلفة زمنيـا، وموضوعا عنها.

---

(١) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٢٣.
(٢) عبد اللطيف، كمال، العرب والحداثة السياسية، ص٩٢.
(٣) عبد اللطيف، كمال، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص١٠١.
(٤) المصدر نفسه، ص١٠١.

أما المحور الثالث، فهو **نقد العقل التاريخي** الإسلامي، أي الآلية العقلية من مناهج، ومسلمات تم بها تدوين التاريخ الإسلامي، بدئاً بالسيرة النبوية، وأخبار الصحابة، وانتهاء بالمدونات التاريخية المكتملة مثل تاريخ الطبري، وغيرها من كتب التاريخ، ويرى أركون، أن "ما يهمنا هنا ليس المعلومات المتراكمة في هذه الخطابات الإسلامية، وإنما المبادئ المعرفية التي توجه بنيتها، وتشكيلتها، ونمط العقل الذي يخلع الصلاحية على معناها، ودلالاتها"(١).

إن أركون يأخذ ابن إسحاق كمثال للكتابة التاريخية الإسلامية المبكرة. إذ إن ابن إسحاق استقى سيرته من الموروث الشفوي المتمثل في القصص، والمواعظ، والحكم، والأمثال، والشعر فجاء أسلوبه سرديا متأثرا بالحكايات الشعبية دونما نقد، أو تمحيص مما أوقعه تحت تأثير الحكايات التبجيلية التقديسية التضخيمية من جانب، والخيال المرتبط بالقصص، والحكايات، والشعر، والأمثال من جانب آخر. وهذا أدى إلى أسطرت الأحداث، والشخصيات خاصة النبي، والصحابة، فأدمج الوقائع، والشخصيات التاريخية في الأسطورة بشكل متقن فقد أورد ذكر المعجزات، والأعمال الخارقة للعادة المرتبطة بالنبي، وكذلك شجرات الأنساب، والأوضاع الدرامية المذهلة الخاصة بالنبي مستغلا الإمكانيات التي تتمتع بها القصص، والحكايات، والنوادر، والأمثال من تأثير على المجتمع الإسلامي. وذلك لارتباطها بالمخيال الاجتماعي الذي هو في الأصل مصدرها، وإدماج المسردات المتعلقة بالنبي، والصحابة من خلال هذه القصص، والحكايات، والأمثال، والنوادر في المخيال الجماعي للمسلمين من أجل إثارة الحماس، وتجييش المجتمع الإسلامي عبر هذا النص الخيالي الأسطوري المثير للأحاسيس، والعواطف.

"وتعتبر القصة "story" أو الحكاية "talk" الشكل النموذجي الأمثل للتعبير عن الفكر الأسطوري ذلك إنها تستخدم عناصر مختلفة من التراث الشفهي المشترك لدى مجموعة بشرية معينة"(٢)، فابن إسحاق يلمح بواسطة النوادر، والحكايات الملائمة على أهمية الإشارات، والقيم، والرموز المؤسسة للهوية الإسلامية ليساند العقيدة الإسلامية الجديدة من جانب، ويسفه الجاهلية السابقة للإسلام، فالجاهلية مموهة أو مقدمة بشكل سلبي عما قصد لكي تظهر عظمة الإسلام، وحقيقته بشكل أنصع(٣).

لقد قسم ابن إسحاق الزمن إلى فترتين يفصل بينهما نزول الوحي، فالفترة السابقة للوحي

---

(١) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص١١٣.
(٢) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٣٠.
(٣) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص١١٣.

هي بالضرورة بلا معنى، والفترة التالية للوحي تحمل كل المعاني العظيمة. كما أنه أسبغ صفة المثالية على مرحلة التدشين أو التأسيس، وأسطر جيل الصحابة، والتابعين فهم الذين عاشوا التجربة بكل ورع، وتقوى، ونقلوا هذه التجربة بكل صدق، وأمانة، وحرص. إن هذا التوجه يلتقي مع العقل الفقهي بل ويخدم مسلماته الأساسية، وأهدافه المتمثلة في ترسيخ المشروعية المتعالية، والمقدسة، وضمانها. وهذه المشروعية هي التي سيتحدث باسمها العقل الأرثوذكسي، ويسهم في إحكام السياج المغلق للعقيدة فيما بعد، وإسباغ الصفة الدائرية للزمن، والمكان حول نواة العهد النبوي. إذ إنه منها كانت البداية وهي المرجع الفكري، ومصدر المعرفة، وتوق المسلمين في كل الأزمان إلى العودة لتلك الفترة "إن زمان النبي ليس كسائر الأزمنة فهو عمادها، وحجر زاويتها"، "والمؤرخ العربي يندب نفسه إلى استخراج العبرة، لكن الاعتبار عنده ينفع بشروط في حدود الهداية، وعبرة العبر هي في النواة أي في العهد النبوي، والدعوة إلى الاعتبار عند المؤرخين القدامى موجهة دائما إلى استحضار حالة كاملة تامة قد عرفت في الماضي، لا إلى استحداث وضع جديد لم يعرف من قبل"[1]. فالكتابة أضفت المشروعية العليا للأرثوذكسية، وأقصت التاريخية، وأسبغت التعالي على ما هو بشري، وتاريخي، وخاصة النبي محمد، ولم تحدث تطوراً في الوعي أو المعرفة بل كانت استمراراً وتدعيماً، لما هو سائد من أطر فكرية.

وكانت الكتابة تأكيدا على إقصاء الموضوعية، والتاريخية، فالعقل الشفوي بخياله غير المحدود بأي ضوابط، وغير المنظم بأي أسس وقواعد أصبح هو العقل الكتابي مع استمرار العقل الشفوي بآلياته كاملة. لكن الكتابة وفقا لأركون تعني بالضرورة الانتقال، والقطع مع الشفوي بكل تجلياته، وتعني الضبط، والأحكام، والنقد، وتوسيع دائرة العقل بالضرورة. ولكن النموذج الإسلامي كان خارجا عن هذا السياق فكرس ما كان، وحول المادي الملموس والمعاش إلى متعالي مقدس، وحول البشر العاديين إلى أشخاص أسطورية نقية طاهرة لا تشبه البشر العاديين بل نموذج متسامي على الواقع، والحياة، والتاريخ. فالأخبار كنقل عبر الكتب التاريخية بشكل عفوي، ومن دون سابق تخطيط أو تصور، والمعيار الأساسي هو نقل المروي من قصص، وحكايات بأمانة بقصد تحقيق هدف ثيولوجي مرتبط بالحياة الآخرة، والخلاص. ولم يكن هدف الكتابة التاريخية الإسلامية معرفي يحاكم، ويسائل، ويتحرى الصواب.

لقد انحصر التحري في سلسلة الرواة بهدف وصول المرجعية لجيل الصحابة أو التابعين

---

[1] العروي، عبد الله، (ب.ت) العرب والفكر التاريخي، (ط٢) الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص٨٧.

بالدرجة الثانية، وفي حال تحقق ذلك، فإن النص يصبح موثوقا لما اتصف به جيل الصحابة من ورع، وصدق حتى في حال اختلاف الروايات في الحدث الواحد، إن على المؤرخ أن يوردها كما هي دون تدخل باعتبار جيل الصحابة نموذجاً واحداً فوق النقد، أو المساءلة. ويرى أركون أن ذلك لم يكن متعلقاً بالكتابة التاريخية في مرحلة ما من مراحل الكتابة التاريخية الإسلامية بل إن الكتابات اللاحقة نُسجت على نفس المنوال مصدقة ما جاء به السابقين، وملتزمة بالمسلمات العقيدية، والمنهجية التي استخدموها. فالمؤرخون حريصون على موضعة كل الأحداث، والشخصيات، والوقائع التي ذكرها ابن إسحاق قد اعترفوا له بالأمانة في النقل من دون أن ينسوا التحوير الذي ألحقه بالفترة المستهدفة (أي فترة النبوة، وبالشخصيات المركزية خاصة شخصية النبي[١].

اقتداء بالتفكير اللاهوتي، استخدم كتاب التاريخ الإسلامي محاجاة المشروعية الدينية العليا، والهيبة، والسيادة كدليل قطعي من خلال الاستشهاد بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية. وبذلك، تصبح الحجة قطعية "لا تناقش ولا تمس"، وذلك هروباً من المحاجة المنطقية التي تقتضي إظهار الدليل على المقولة، وإثبات صحة الرواية. إن الهروب إلى الدليل القطعي يعني بالضرورة عدم القدرة على المحاجة العقلية، وعدم توفر دليل قطعي على صحة الرواية أو صحة الحدث، كما جاء في النص التاريخي، ومن ناحية ثانية، فإن الاستشهاد يفترض وجود استمرارية بنيوية، وتماثلية معنوية بين الزمان والمكان الأولي الأصلي الذي لُفِظَت به الآيات، والأحاديث لأول مرة، وبين الزمان والمكان المتغير، أو الظروف الاجتماعية المتغيرة التي يتم فيها الاستشهاد في هذه الآيات، والأحاديث على مر التاريخ بعد أن أصبحت مكتوبة[٢].

وهذا تمويه واضح، واستخدام غير علمي لأنه من الثابت أن كل نص محكوم بواقعه المكاني، والاجتماعي، والسياسي، والتاريخي، أي سياقه العام الذي هو متغير بتغير المكان والزمان. فالقياس خاطئ في هذه الحالة، لأن التاريخ الإسلامي مرتبط ارتباطا عضويا باللاهوت الإسلامي، لا سيما وأن بداية الوحي، وتكوين الدولة الإسلامية كانا مرتبطين بشخص النبي، وإن كانت العلاقة بين السياسة، والدين أخذت لاحقا طبيعة تبعية الدين للسلطة، بل استغلالها له. وبالتالي، التاريخ الإسلامي بتبعيته للدين والعقيدة أصبح تابعا أيضا. فالوحي هو الحقيقة المطلقة والوحيدة، وهذه الحقيقة هي التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة، والفوز

---

(١) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص١٥٧.
(٢) المصدر نفسه، ص١١٨.

بالآخرة. وبما أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي وتجربة المدينـة، فـإن النظـام الاجتمـاعي والتاريخي المقول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائما بالضرورة مع النظـام الذي عرفته الأمة في بداياتها في زمن مقدس يعلو على كل الأزمان[١].

هذه النظرة الأسطورية للتاريخ، ما زالت تسيطر على الخطـاب الإسـلامي المعاصـر، والسمة الأكثر سلبية هي أن العرض السردي المبسط جدا يتتبع التسلسل الزمني للأحداث منـذ نزول الوحي على محمد في مكة، ويستمر في السرد حتى نصل إلى مـشارف الاضـطرابات، والأحداث العظيمة التي يشهدها العالم الإسلامي المعاصر[٢]، وهكذا يقومون بوصف أربعة عشر قرنا من الزمن، والتاريخ مركزين اهتمامهم فقط على بعض الشخـصيات الدينيـة، والثقافيـة، والسياسية الكبرى، وعلى بعض اللحظات الحاسمة لمجرى القدر الجماعي للأمـة، ويتحـدثون عندئذ عن بدايات الإسلام، والدولة الإسلامية، وعن خلافة المدينة، وعن الـسلالتين الكبيـرتين الأموية والعباسية على الترتيب، وبذلك يسقط من البحث التاريخي حقب تاريخية كاملة. كمـا أن الاهتمام محصور بالسلطة المركزية، أي التاريخ السياسي الرسمي مع إسقاط للقـوى المهمـشة المتعارضة مع السلطة المركزية.

وما زالت نفس الأسس، والمعايير السائدة في كتابات التاريخ التقليدية سائدة لـلآن، ومـا زالت العلاقات المرتبطة بالعقيدة تشكل أساسا للمناهج التاريخية الإسلامية المعاصرة، وسـوف أكتفي بمثال واحد هو "منهج التاريخ الإيماني" –كما حدده محمد صامل- الذي يحدد قواعد منهج كتابة التاريخ الإسلامي بالآتي:

قواعد في التصور والاعتقاد:

١-الإيمان بوحدة الأمة الإسلامية، ووحدة تاريخها.

٢-معرفة الحكم الشرعي في مخلفات الأمم الجاهلية.

٣-الفهم الصحيح للقضاء والقدر.

٤-الإيمان بالغيب، وأثر هذا الإيمان في توجيه الحوادث التاريخية، وتفسيرها.

٥-معرفة حق الصحابة، وتميز أهل القرون الثلاثة الأولى.

٦-التفريق بين أخطاء البشر، وأحكام الإسلام.

---

(١) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٦٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٦١.

٧-الإيمان بالسنن الربانية وأهمية ذلك في التفسير التاريخي[١].

قواعد في المصادر:

١-اعتماد المصادر الشرعية، وتقديمها على كل مصدر.

٢-عدم التسليم بكل ما في الكتب السماوية السابقة للقرآن لأنها مبدلة ومنسوخة.

٣-معرفة شروط المؤرخ المقبول.

٤-معرفة حدود الأخذ من كتب أصحاب الأهواء المبتدعة، والزنادقة.

٥-معرفة ضوابط الأخذ من كتب غير المسلمين[٢].

نظرة سريعة إلى هذه القواعد المختصرة –حسب أركون- تدل علـى مـنهج المـؤرخين المسلمين القدماء الذي ما زال مسيطرا على العقل الإسلامي المعاصر لارتباط التاريخ بالعقيـدة من ناحية، وبالمخيال الديني من ناحية ثانية. وسيطرت الفكر الدغمائي المغلق حتى بصورة أشد من السلف. ومن أهم سمات هذا المنهج لاتاريخية العقل الإسلامي التأريخي، وغيـاب النظـرة النقدية، واعتبار التاريخ الإسلامي وخاصة مرحلة التأسيس فوق زمانية وفـوق تاريخيـة. بـل أسطورية، لا بشرية، تتقبل الخيال وتدمجه في الواقـع التـاريخي دون شـعور بتمييـز بـين الأسطوري والتاريخي، أو باختلاف عند الانتقال من أحدهما إلى الآخر. لذا ركز أركون علـى ضرورة تأكيد "تاريخية التراث الإسلامي" بمختلف تجلياته، ابتداء من القرآن، ومرورا بالحديث، والفترة التأسيسية، والتاريخ الإسلامي القديم، وانتهاء بالتاريخ الإسلامي المعاصر. وقد أكد على ضرورة استخدام المنهجيات العلمية الحديثة لتحقيق تاريخية التاريخ الإسلامي، وذلك من خـلال "الاهتمام ليس فقط بالسلطة المركزية، وكتابة تاريخها، وتاريخ القطاعات التابعة لها، وإنما كتابة تاريخ من لا تاريخ لهم، أي كل الفئات المهمشة، والمنبوذة التي كانت خارجة عن نطاق السلطة المركزية[٣].

إن أركون أراد أن يضيء الحاضر عن طريق الماضي، والماضي عن طريق الحاضـر، في ضوء المنهجيات الأوروبية الحديثة، مع احترام حـدود كـل منهمـا، وظرفـه الزمنـي، وخصوصيته. كما وأراد أن يوضح بشكل أفضل الرهانات المخفية تحـت الألفـاظ المعنويـة،

---

[١] صامل، محمد، (١٩٨٨) منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ص١٨.

[٢] المصدر نفسه، ص١٩.

[٣] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الإسلامي، ص١٣٧.

والمصطلحات، والمفاهيم الواردة من كتب المؤرخين القدماء، وكذلك كيف ينبغي أن يكشف عن الرهانات العميقة المختبئة تحت الآمال الجماعية، والأهداف العلنية، وتحت العقائد المترسخة، والأنظمة الفكرية المعقدة، والمتشابهة، وذلك في جميع البيئات والمنعطفات التاريخية المختلفة[1]. لقد استخدام أركون المنهج النقدي وخاصة التاريخي في عملية كتابة التاريخ الإسلامي، والتمييز بين ما هو أسطوري، وما هو تاريخي في التراث التاريخي الإسلامي، وتحديد دور الواقعي، والمخيالي في هذه النصوص، وتعرية الاستخدام الأيديولوجي للنص الإسلامي، والعقيدة الإسلامية. كما أنه استخدم التاريخ الجينيالوجي الذي يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل، لأن الأصل الأسمى عبارة عن فائض في النمو الميتافيزيقي، قائم على تصور مؤداه: أن الأشياء في بدئها تتوافر على ما هو نفيس جداً، وجوهري[2].

من خلال الحفريات الأركيولوجية، يهدف أركون إلى تجاوز منطق الخطاب للبحث عن مغامراته، والكشف عن آليات اشتغاله، وإثبات أن الإنسان وحده المسؤول عن مصيره، وعن معرفة ما يحط به دون الحاجة إلى أي قوى خارجية. وكان يهدف أيضا إلى ضرورة التحرر من الإكراهات اللاهوتية، والسلطوية، والأيديولوجية أثناء القيام بالبحث التاريخي. إن الهدف الأساسي عند أركون بالنسبة للتاريخ هو إغناء التاريخ المعاش في كل لحظة، وذلك عن طريق وضع مهمات جديدة، ومسؤوليات عالية على عاتق التاريخ المكتوب أي تجديد كتابة التاريخ[3]، وأن يتجنب تصديق المصادر من دون روية بقدر ما يتجنب الإجحاف في النقد، والرفض بدون حجج، والمصادر خاضعة بالأساس للمنطق التاريخي.

ويخلص أركون إلى أن الجوهر الفلسفي للفكر التاريخي الحديث يتمثل بأن كل الوحدات الاجتماعية البشرية أيا يكن حجمها تبدو خاضعة لآليات التحول، والتغير، والتطور، ويكون هذا التطور باتجاه الدمج، والتعقيد، والمزيد من القوة، أو باتجاه التفكك والضعف المتزايد الذي قد يصل إلى مرحلة التلاشي الكامل. وأن كل ما يحصل من حياة الوحدات الاجتماعية هو نتيجة اللعبة المستمرة للقوى الخارجية والداخلية، وأن الدوائر الخاصة فيما هو خارق للطبيعة، وبالتعالي الإلهي الميتافيزيقي، وبالآلهة الناشطة، والمهيمنة، وبالعقائد السحرية، أو الأسطورية أو الشعبية أو الخرافية أو الدينية، هذه العقائد مرتبطة جميعها بالمتخيل وأن ذلك كله هو أيضا من

---

(١) المصدر نفسه، ص١٣١.

(٢) فوكو، ميشيل، (١٩٨٨) نيتشه، الجينالوجيا والتاريخ، ترجمة: أحمد الطائي وعبد السلام، الدار البيضاء، دار توبقال، ص٥١.

(٣) أركون، محمد، (١٩٩٥) الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ص٢٩.

صنع الفاعلين الاجتماعيين أي البشر، فلو لم يخلق البشر هذه التصورات أو لم يؤمنوا بها لما وجدت[١].

يرى الباحث، إن التوصيف الأركوني لبعض النتاج التاريخي الإسلامي صحيح، ولكن الإطلاقية غير صحيحة لأنه لا يمكن حشر ابن خلدون ضمن هذا السياق، وغيره كثير من المؤرخين. فواقع الحال يقول إن بدايات علم التاريخ عند العرب سارت في اتجاهين أساسيين الاتجاه الإسلامي (أهل الحديث)، والاتجاه القبلي (اتجاه الأيام) [٢] . كما أن الإخباريين كانوا يستعملون وثائق رسمية من رسائل ومعاهدات لعلها عن الدواوين الحكومية أو من أناس لديهم وثائق[٣]، كما أن اللغويين لعبوا دورا في تكوين أسلوب البحث أكثر دقة في النقل، كما ساعدوا على جمع الروايات التاريخية، وعلى غربلتها، وهكذا أدخل اللغويون أسلوب النقد الداخلي للمواد، ووضعوه جنبا إلى جنب النقد الخارجي للمصادر والرواة[٤].

وفي مطلع القرن الثالث الهجري وصلت الدراسات التاريخية مرحلة أدت إلى ظهور المؤرخين الكبار في ذلك القرن إذ إن الإخباريين، واللغويين، والنسابين رسموا في الكتب التي ألفوها نطاق الدراسة التاريخية، وشملت دراستهم مختلف الجوانب[٥]. كما أن الدوري يشير إلى أن ابن قتيبة كان يدقق، وينقد مصادره، ولا يأخذ من مصادره إلا ما ثبت صحته، وكذلك فعل اليعقوبي، ويقل لدى هؤلاء المؤرخين التحزب أو الانحياز، كما أن المواد التي قدمها المؤرخون قبلهم ساعدت لحد كبير على إعطاء صورة متزنة للأحداث، والأهم من ذلك أن الإخباريين عامة يؤكدون على مسؤولية البشر عن الحوادث، ولا يحبذون فكرة الجبر في الشؤون العامة، ونجد أخبار التوابين مثلا قويا لهذا الاتجاه[٦]. والطبري وجهة للمحدثين في كتابة التاريخ، إذ عبر عن فكرة تكامل الرسالات في التاريخ، وفكرة تجارب الأمة (التاريخ، تعبيراً عن المشيئة الإلهية)، فتاريخه هو قرين تفسيره.

إن هذه المداخلة تعبر لنا عن معرفة وموضوعية الدوري في تناوله للمسألة، لأنه تناول سلسلة من المؤرخين مبينا لنا نقاط اختلاف واتفاق مناهجهم دون تبجيل، ودون ظلم للواقع. أما أركون فقد اعتمد ابن إسحاق وإلى حد ما الطبري كنموذج ليعممه على كتاب التاريخ الإسلامي

---

(١) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٣٣.
(٢) الدوري، عبد العزيز، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص١٩.
(٣) المصدر نفسه، ص١٢٤.
(٤) المصدر نفسه، ص١٢٦.
(٥) المصدر نفسه، ص١٢٨.
(٦) المصدر نفسه، ص١٣٣.

كافة، وقد رأينا التفاوت في المناهج، والتمايز بين مؤرخ وآخر، كما أن أركون أسقط من الحساب سلسلة كبيرة من المؤرخين الذين جاءوا بعد ابن خلدون، وهي سلسلة لها حضورها المنهجي، وأدخلت تعديلات على المنهج، ونقد للمصادر السابقة، ورواياتها.

ويرى هشام جعيط ضرورة التأكيد على أن علماء المسلمين ابتداء من الزهري وقبله لم يكونوا حقا أسرى شهوات الدولة، ورقابتها وكان لهم قسط من الحرية، وحس كبير بالحقيقة، والموضوعية، وهم البحث وحب المؤرخ لإجلاء الماضي[١].

كما أن الواقدي في أواخر القرن الثاني يمثل مكانة كبيرة بسبب دقة أخباره بخصوص مغازي فترة المدينة[٢] لم تكن كتابة التاريخ ساكنة غير متأثرة بالزمان والمكان من الجانب، وبتوجيهات المؤرخين ونظرتهم إلى الأمور، لأن هذا غير معقول إلا إذا أخذنا بالفكر الإطلاقي الجوهراني الذي يعتبر النتاج التاريخي الإسلامي واحداً متماثلاً إلى درجة إلغاء التمايز بين نصوص هذا التراث. بالإضافة إلى أخذ الفترة الزمنية للنصوص بعين الاعتبار، وما توفر لديهم من مراجع، ووسائل وصولا للمعارف التاريخية. فالنقل عن الروايات الشفهية طبيعي في ظل غياب النصوص المكتوبة. وأن تجميع الروايات صالحها مع طالحها كان مرحلة مهدت للدراسات التالية لكي تنتقد، وتمحص الروايات، وتستبعد الخيال، والقصص غير الموثوقة. لكن أركون أوقف الزمن التاريخي عند ابن إسحاق والطبري، وعمم ذلك على كل التراث التاريخي، ولو كان أركون قد قال بأن نقده لابن إسحاق أو الطبري منهجهما في التاريخ لكان أقرب إلى الصواب، والتاريخية، فالتعميم علمياً لا يجوز إلا بتناول مجموعة كبيرة من التراث التاريخي ممثلة لمختلف الحقب، وكذلك من مختلف الاتجاهات وبعد دراساتها تستخلص نتائج، وليس العكس.

٣- نقد العقل الاستشراقي

إكمالا للعملية النقدية جاء نقد أركون للعقل الاستشراقي، الذي جاء متميزا عن الخطابات النقدية التي وجهها الفكر العربي الإسلامي للاستشراق. وإشكالية الاستشراق هي دراسات في مجال الإنسانيات اتخذت من الإسلام والشرق موضوعا لها، والاستشراق بهذا التحديد أبعد من التاريخ الذي يعطى عادة، ويمكننا اعتبار أن بدايته كانت منذ تعرف العالم الغربي على الشرق في بداياته المبكرة. والمصطلح غير محدد إذ يوسعه البعض ليشمل حتى العرب، والمسلمين

---

(١) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص٣٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٠.

الذين كتبوا بلغات أجنبية، باعتبار أن الذي يكتب بلغة أجنبية فإنه يكتب لأهل هذه اللغة. أو كانت إقامتهم ضمن المجتمعات الغربية حتى أن البعض شمل بإطار الاستشراق كـل مـن اسـتخدم المناهج الغربية حتى لو كانت مكتوبة باللغة العربية أو أحد اللغات الإسلامية الأخرى، ويعـيش ضمن تلك المجتمعات الغربية. إذ استخدم التوصيف بهذه الصورة باعتباره اتهاماً لهذا المفكر أو ذاك.

ولم يقتصر هذا الفهم على الفئات الشعبية أو الشبه مثقفة بل تعداه إلى بعـض المفكـرين الإسلاميين الذين بذلوا جهوداً متواصلة لشيطنة هذا المفهوم، وإلصاق التهم به، واعتباره مسؤولا عن كل التشوهات التي الحقت بالإسلام. وقد اتخذ المفكرون الناقدون للاستشراق محاور مختلفة ابتداء من اعتبار الغرب عدائياً للإسلام منذ بداية تشكله، وأن الدراسات المعاصرة هي استمرار للتعبير عن هذا العداء بعيدا عن الموضوعية والإنصاف. وخير مثال لهذا الفهم هشام جعيط في نقده للاستشراق، حيث يسرد سلسلة متواصلة عن التعبير عن كراهية الغرب للإسـلام، وتعمـد الإساءة إليه، وربط ذلك الموقف بالموقف المسيحي من الإسلام من جانب، ومن جانـب آخـر، بحركة الاستعمار الغربي.

إن الدراسات الاستشراقية هي كيفية قراءة الآخر (الغرب) للذات أي المجتمع الإسـلامي والشرقي، أي النيابة عن الشرق والإسلام بمعرفة ذاته نتيجة قصوره في أداء هذه المهمـة، أي عدم قيام دراسات إسلامية تجعل الإسلام مفهوما من الغرب. إن خارجية التمثيل محكومة دائمـا بنسخة معدولة من البديهية القائلة إن الشرق لو كان قادراً على تمثيل نفسه لفعل ذلك، ومـا دام غير قادر، فإن التمثيل يقوم بالمهمة من أجل الغرب[1].

وما يؤخذ على الاستشراق هو استجابته للثقافة الغربية التي أنتجته أكثـر مـن اسـتجابته للموضوع أي إشكاليات العالم الإسلامي والشرقي، ويرى الباحث أن هذا الاعتراض يبدو غيـر موفق لأنه من الطبيعي أن يكون الباحث متأثرا بالوسط، والنظريات، والمفـاهيم الـسائدة فـي مجتمعه، وليس مطلوبا من الباحث الغربي أن يتخلى عـن خـصوصيته الثقافيـة، والانـدماج بالموضوع المدروس. ولكن علميا يطلب منه عدم اتخاذ مواقف مـسبقة تنطلـق مـن خلفياتـه الثقافية، وبالتالي تقويل النص المدروس ما لا يتحمل.

يرى إدوارد سعيد أن الاستشراق ينطلق ببعده الفكري من خلال تاريخ التمييز الشعبي ضد

---

[1] سعيد، إدوارد، (١٩٨٤) الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ص٥٤.

العرب، وضد الإسلام في الغرب الذي ينعكس مباشرة في تاريخ الاستشراق، والصراع العربي الصهيوني الإسرائيلي، وتأثير هذا الصراع على اليهود الأمريكيين بالإضافة إلى تـأثيره علـى الثقافة التحريرية، والسكان عامة، وغياب شبه كلي لأي موقع ثقافي يجعل من الممكن إما توحد الهوية مع العرب أو الإسلام أو مناقشتها دون شبوب عاطفي، والثنائية الـساذجة المؤلفـة مـن إسرائيل المحبة للحرية والديمقراطية، ومن العرب الأشـرار والإرهـابين[(١)]، وافتـراض بـأن الشرق، وكل ماضيه بحاجة إلى دراسة تصحيحية من قبل الغرب.

يرى الباحث أن الشق الآخر من الصورة مغيب، وهو أن كلا من الإسلام، والغرب ينظر إلى الآخر نفس النظرة، ولا سيما أن تاريخ الصراع الطويل بين الإسلام عندما كان قوة مهيمنة وصل إلى تخوم أوروبا، ونزع من المسيحية تفردها في السيطرة على محيط البحر المتوسـط. فالإسلام شكّل بالنسبة لهم هاجساً دائماً، وعندما انتقل الثقل إلى الغرب المـسيحي بقيـت تلـك الذكريات تسيطر على الذهن خوفا من تكرارها. فالإسلام قريب جغرافيا من الغـرب، ويـشكل عدداً سكانياً كبيراً متنوعاً.

وفي الجانب الآخر، فإن أوروبا هي التي حجمت الحضور الإسلامي، ونزعت منه السيادة التي دامت لمدة قرون، وبالتالي فإن رواسب العداء موجودة عند كلا الطرفين، ولا أقـول إنـه مبرر، على الرغم من أن المسلمين يعتبرون عداءهم مشروعاً، والعداء الآخـر لـيس كـذلك، وبنفس المستوى ينظر الغربي إلى القضية.

ترى ما هي قراءتنا للغرب لو وجد هناك الاستغراب (قراءة الشرق للغرب) هل ستـتكون أكثر موضوعية، وأقل احتداماً، وعدائية، وتأثر بالموروث الفكـري الـسائد فـي المجتمعـات الإسلامية؟ يعبر جاك فاردنبرغ (J. Waardenburg)عن هذا الهاجس، أي إمكانيـة دراسـة موضوعية علمية للآخر، وليس دراسة أيديولوجية فيخاص إلى "أن دراسـة الجوانـب الدينيـة، وكذلك الجوانب السياسية للإسلام قد شكلت في ضوء المواقـف الأيديولوجيـة فـي أوروبـا، والولايات المتحدة الأمريكية فيما يخص الإسلام، والتحدي هو الوصول إلى دراسـة محايـدة، وموضوعية، وعلمية لكل من الجوانب السياسية، والدينية للمجتمعات المـسلمة أصـبح أقـوى وأعمق، وعلينا أن ننخرط في صراع حقيقي حتى نصبح علميين في هذين الحقلين"[(٢)].

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٩.

(٢) ج فاردنبرغ، (١٩٩٤) إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية، ترجمة: أبو البكر باقادر، مجلة الاجتهاد، ع٢٤، ص١٤٠.

وكذلك انتقائية الاستشراق لحقب تاريخية كموضوع للدراسة خاصة الفتـرة الكلاسـيكية حيث إن على المستشرق، إذا شاء أن يستوفي شروط الاستشراق أن ينطلق من العالم الكلاسيكي لكنه يقع في موقف معادي للتاريخ إذا صرف ناظريه عن حقبة بكاملها تقع بيننا وبين الكلاسيكية الصافية[١]، إن مرد ذلك إسقاط التحقيب التاريخي الغربي على التاريخ الإسلامي باعتبار العصر الكلاسيكي كان إحياؤه مقدمة النهضة، وفيما بعد الحداثة الأوروبية، وهذا الإجراء غير علمـي من ناحية، وتشظية للتاريخ الإسلامي المتواصل. كما أن الاستشراق يعتبر الـشرق والـشرقيين موضوعاً للدراسة موسوماً بغيرية، شأنه شأن كل ما هو آخر، سواء أكـان ذات أم موضـوعا، لكنه موسوم بغيرية تكوينية ذات طابع جوهري يوصف بأنه سلبي لا يساهم في الأمور، ممهور بذاتية تاريخية، معدوم النشاط، ومعدوم الاستقلال، معدوم السيادة اتجاه نفـسه، وهـو الكـائن المستلب المؤلَّين بالمعنى الفلسفي، إنه الكائن المطروح والمفهوم المحدد، والمفعول به من قبـل الغير[٢].

إن مشروعية هذا النقد تتمحور حول تعارض التاريخية مع أي طابع جـوهري للـشعوب لأن ذلك نزعة عرقية مفادها أن واقع هذا الشعب أو ذاك ناتج عن قصور تكويني، وليس عـن تفاوت تاريخي وظروف تاريخية. كما أن التاريخ يتعارض مع هذا الطرح، فالمجتمع الفاعل كان فاعلا، وعالما ومتنورا يمارس السيادة العالمية لعدة قرون قبل أن تنتقـل هـذه الـصفات إلـى المجتمع الغربي حيث كان الغرب يعيش في ظلمات العصور الوسطى تعصف به الـصراعات، والخرافات، والجهل، فبالتالي، الحديث عن صفات جوهرية لأي شعب تتعارض مع منطق العلم، وهذا ما أشار إليه إدوارد سعيد "إن كل أوروبي كان فيما يمكن أن يقوله عن الشرق عنـصريا عرقيا إمبرياليا إلى درجة كلية تقريبا عرقي تمركزي"[٣].

كما أن المستشرقين التقليديين يرون أن هناك جوهرا "Essence" ثابتا، ثم إن هذا الجوهر يوصف بآن معا بأنه تاريخي لأنه يعود إلى التاريخ السحيق، وبأنه لا تاريخي لأنه يجمد الكـائن موضوع الدراسة في خصوصيته الثابتة التي لا تخضع للتصور، والتحول عوضا عن اعتبـاره كبقية الكائنات الأخرى قابلاً للتطور والتحول[٤]. وذلك بهدف تأكيد أن انحطاط هـذه الـشعوب الشرقية أمر لا مفر منه، لا سيما وأن أزهى الفترات التي عرفتها بلدان الشرق ينتمي إلى ماضٍ

---

[١] أنور عبد الملك، (١٩٨٣) الاستشراق في أزمة، ترجمة: حسن قبيسي، مجلة الفكر العربي، ع٣١، ص٧٢.
[٢] المصدر نفسه، ص٧٣.
[٣] سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص٢١.
[٤] أنور، عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ص٧٤.

انقطع عن مسار التاريخ والتطور، ليس هذا فقط، بل اعتبار الحاضر ليس امتداداً للماضي الذي كان متألقا، وهكذا يتحول التاريخ الحقيقي إلى تاريخ وهمي وافتراضي يعكس الأفكار المسبقة للمستشرقين، وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تخص، حينئذ، وتنحصر في رده إلى أصوله اليهودية، والمسيحية، والفارسية، واليونانية، والهندية[١]، صحيح أن لا فكر إلا ويتأثر بما سبقه، ولكن هذا لا يلغي خصوصيته، وتمييزه عما سبق، لأن هذا مبرر وجوده، وأن هذه العناصر، وإن صح وجودها، لا تشكل سوى مؤثرات جانبية في مسار الإسلام سواء على المستوى النصي، أو الفكري، ويتبع هذا الطرح طرح سلبي آخر يختص بدور العرب في إنتاج التراث الفلسفي، والعلمي، ودورهم في نقل تراث من سبقهم، والعلم يتناقض مع هذا الطرح باعتبار أن كل قراءة لأي نص هي إعادة إنتاج له. كما أن الفلسفة الإسلامية وطنت الفلسفة، والعلوم السابقة عليها، وأنتجت في مختلف المجالات سواء من خلال نقدها لذلك التراث، أم افتراقها عنه، وتكيفه مع متطلبات الواقع والفكر الإسلامي.

الجانب الآخر من نقد الاستشراق والأكثر جذرية هو: النقد المعرفي المنهجي للاستشراق الذي مثله أركون. فهو لم يوجه نقده لأهداف الاستشراق، ولكن لمناهجه على اعتبار أن السيادة التي يمارسها الاستشراق على الإسلام هي إدعاء تفوقه المنهجي.

من هنا كان تركيز أركون على الأسس المنهجية للاستشراق، والذي تمحور حول إهمال الاستشراق المعاش غير المكتوب في الإسلام، أي كيف يمارس المسلمون الإسلام؟ وكيف يفهمونه في الواقع الاجتماعي المعاش، والذي يختلف عن النصوص الإسلامية التأسيسية، بالإضافة إلى تنوع الإسلام حسب واقع المجتمعات المسلمة، وبيان أثر تراثها السابق على الإسلام في فهمها للإسلام[٢]، وإهمال المستشرقين لكل مؤلف أو كتاب عن الإسلام نظر إليه على أنه غير نموذجي أو تمثيلي مما أدى إلى حصر الاهتمام بالإسلام بالأغلبية، أي الإسلام الرسمي السني ما أدى إلى التقاء منهجي مع الدراسة التقليدية للإسلام من جانب، ومع الفكر الإسلامي التقليدي المعاصر معتبرا ذلك تنظيرا دوغمائيا[٣]. وإهمال الدراسات الاستشراقية للأنظمة السيميائية غير اللغوية مثل الميثولوجيا، والشعائر، واكتفاء الاستشراق بمنهجيات

---

[١] الجابري، محمد عابد، (١٩٩٣) نحن والتراث، (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) (ط٦)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص٢٠.
[٢] أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٥١.
[٣] المصدر نفسه، ص٥٦.

الفيلولوجيا*[(١)] التي يعتبرها أركون تجاوزها الزمن بوجود المنهجيات، والعلـوم الحديثـة مـن جانب. وكذلك تعتبر غير كافية لدراسة مختلف جوانب الإسلام الاجتماعية، والسياسية، ولـذلك اهتم بالأنثروبولوجيا، والتفكيك، والأريكورلوجيا، والمنهج التاريخي بهدف سد هذا الجانب. كما أن الأنظمة السيميائية كثيرة المعنى وتوضح كشف الواقع أكثـر. بالإضـافة إلـى أن مـسألة الاستشراق لا يمكن فصلها عن النظام الاستعماري، ولا عن الروح التبشيرية المسيحية، وبالتالي لا يمكن فصلها عن أنظمة الفكر العميقة، والمواقف الإبستيمولوجية المهيمنة في أوساط الباحثين العلميين في الغرب[(٢)]، كما أن أركون يأخذ على المستشرقين عدم انخراطهم نقديا في المشكلات المدروسة بدعوى الموضوعية الحيادية العلمية، ولكن أركون يثمن جهود الاستشراق ولا يلغـي الدور الإيجابي الذي بذله المستشرقون بالنسبة للإسلام، سواء في وضع الفهارس أم تحقيق كتب التراث أم دراسة التراث على الطريقة الفسيولوجية النقدية الرصينة، وبطبعها لأول مرة[(٣)].

كما أن اهتمام الجامعات الغربية في الفكر الإسلامي محدود جدا رغم أهميته، هناك قضايا منهجية عامة فيما يخص الدراسات الدينية، والسياسية، حيث إن هناك من الباحثين من يفكر في إمكانية قيام دراسة موضوعية للدين والسياسة سواء بالنـسبة للإسـلام، والتـاريخ، والمجتمـع الإسلامي أم لغيره. فإن هذه الإشكاليات هي إشكاليات منهجيـة، **وهـذه الإشـكاليات يجملهـا فاردنبيرغ بما يلي**:

أ. ادعاء أن التجمعات السياسية، والمعتقدات، والممارسات الدينيـة لا يمكـن ملاحظتهـا بصورة محايدة،، ولكنها تتطلب أن يأخذ الباحث موقفا ويعبر عن ولاء أو معتقدات ما.

ب. أن الباحثين والعلماء محدودون جدا ببناءات ومعايير وقـيم مجتمعـاتهم وبالأنظمـة الرسمية والأفكار المعاصرة وأيديولوجيا العلوم وهم لا يستطيعون التحرر منها.

ج. إن مجالات السياسة والدين هي أحيانا لا عقلانية ولا يمكن أن تكون موضوع بحـث عقلاني[(٤)].

إن هذه المعوقات منهجية وعامة وإلى حد ما مبررة لكن الواجب العلمي يقتضي أقـصى

---

(١) وهي منهجية تتمثل في تحقيق المخطوطات وطباعتها وقراءة النصوص قراءة لغوية تقليدية تكتفي بملاحقة التـأثيرات التي تتركها النصوص السابقة على النصوص اللاحقة. وقد انتقدها أركون باعتبارها منهجية تقدم قراءة محدودة لأنهـا تعتبر أنه لا يوجد للنص إلا معنى واحد.

(٢) أركون، محمد، (٢٠١١) نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص٢٠١.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٣-٢٠٤.

(٤) ج فاردنبرغ، إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية، ص١٤٢.

درجة ممكنة من الموضوعية، وهنا لا نتكلم عن الموضوعية المطلقة التي هي غير ممكنة، ولكن على أكبر قدر من الموضوعية. وعند ملاحظة ما كان أو ما يقع فعلا علينا البحث عن شروح تفسيرية، وأن نرسم النتائج الصحيحة، وأن نقول ما نعتقد أنه كان، وما يجب أن يحدث. ولكننا مطالبون ببيان برهاني لتلك النتائج مع إيراد أي نتائج محتملة أخرى نتيجة البحث أو الملاحظة حتى لو كانت مخالفة لما نعتقد أنه الأصوب. ومن ناحية ثانية، فإنه مبرر أن يتأثر الباحث بمعايير، وقيم مجتمعه، وكذلك أفكاره دون أن يقود ذلك إلى مصادرات مسبقة على البحث، وتجاوز النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال الملاحظة بهدف استبعاد ما يتعارض من قيمه، وأفكاره، ومعايير مجتمعه. لأن ذلك يسحب إمكانيات أخرى في البحث يحققها الآخرون، ليس بالضرورة أن تتماهى الذات مع الآخر موضوع البحث، ولكن الذات ملزمة باحترام اختلاف الآخر عنها، وخصوصيته المتميزة، وعدم إلغاء الآخر، وتذويبه في ذات الباحث؛ لأن ذلك يلغي الآخر من ناحية، ويقتل الموضوعية، وثراء البحث من جانب آخر، بالإضافة إلى أن العديد من الظواهر برزت أو ظهرت لفترة طويلة لاعقلانية في الطبيعة أو المجتمع، والسلوك الإنساني. لكن البحث العلمي يتطلب من الباحث أي أن يكتشف عقلانية الظواهر بما في ذلك الظواهر السياسية، والدينية التي تظهر في النظرة الأولى كما لو كانت لا عقلانية، والتي ينبغي أن يحاول اكتشاف عقلانيتها. وعكس الافتراض صحيح، إن عدم فهم ظاهرة ما من قبل الباحث لا يعني لا عقلانيتها بالضرورة فقد يكون السبب قصور في المعطيات أو المناهج أو الإطار المعرفي للباحث، أو عناصر خارجة عن الظاهرة ذاتها، بالإضافة إلى أن وجود جانب لا عقلاني في ظاهرة ما لا يعني بالضرورة أن الظاهرة بكليتها لا عقلانية، فنفس الظاهرة قد تبدو لا عقلانية لدى طرف، وعكس ذلك لدى طرف آخر، أو أنها لا عقلانية في مرحلة من مراحل البحث، وعقلانية بعد استكمال البحث.

يخلص الباحث إلى استنتاج عام للاستشراق مفاده: أن الاستشراق بلا شك قدم خدمات معرفية للإسلام بدراسته وفق المنهجيات غير المتوفرة في المجتمع الإسلامي، وأن العوائق المنهجية بالدراسات المتعلقة بالدين، والسياسة التي شكلت المحاور الأساسية بالنسبة للدراسات الاستشراقية، بالإضافة إلى اللغة هي إشكاليات عامة، وبالتالي قد تفرز استنتاجات تختلف عن استنتاجاتنا، ولكن ليس بالضرورة أنها صادقة بالمطلق. أو خاطئة بالمطلق، فكل نص ليس بريء بالضرورة، وادعاء البراءة زيف لا يمكن الدفاع عنه. وبالتالي، إن محاكمة أي نص يجب أن يكون وفق معايير العلم في مجال النص، ومدى احترامه لها؛ أي إن دراسة إنتاج مستشرق محدد وفق موقف نقدي علمي قضيته مشروعة، ومثمرة إلى المدى التي تلتزم فيه بالموضوعية،

أما إطلاق أحكام إطلاقية على نتاج علمي لعدة قرون من خلال استشهادات محدودة فإنه لا ينسجم مع المنهج العلمي. فالتعميم يعني دراسة عناصر الظاهرة (الاستشراق) كل على حدة، وبعد ذلك الخروج بتعميمات يصبح مشروعا هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يجب أن يفهم رأي الآخر ضمن حق الاختلاف المشروع مهما كانت درجة هذا الاختلاف. إنه صورة الذات عن نفسها بالضرورة تميل إلى النرجسية، وحجب السلبيات، وتهويل الإيجابيات، وهي ليست بالضرورة صورة مطابقة للواقع، ومن هنا يكون الشعور حادا عندما يكون تقييم الآخر للذات مخالفا بل قد يكون مناقضا لصورة الذات عن نفسها.

الاستشراق قام بحفظ التراث الإسلامي، وعمل الفهارس العلمية له، وتحقيق أمهات الكتب الإسلامية، وطباعتها، وحفظ كذلك أصول المخطوطات التي كان من الممكن أن تندثر لولا رعاية العالم الغربي لها. بالإضافة إلى أن توظيف المعرفة لخدمة أغراض حيوية بالنسبة لمجتمع ما، لا تعتبر غير مشروعة إلا إذا كان ذلك على حساب مجتمع أو شعب آخر، أو إذا كان يؤدي إلى ضرر يلحق به. ثم أن الاستشراق قضية معرفية لا تلزم المسلمين بقبولها أو رفضها، وبالتالي لا يحق للمسلمين أن يفرضوا على الباحث الغربي مطابقة تصوراتهم عن الذات، أو الوصول إلى النتائج التي يريدون الوصول إليها، وبالتالي فإن الرد الطبيعي، والوحيد المشروع قيام المسلمين بواجب دراسة تراثهم علميا، وتقديم صورة موضوعية عنها للعالم الذي من حقه التعرف على الآخر، وبقدر ما نستطيع الوفاء بهذه المهمة بقدر ما تزول ضرورة الاستشراق، وبالتالي نتحدث ونعبر عن أنفسنا بدلا من انتظار الآخر أن يقوم بهذه المهمة. وفي الوقت نفسه لا يجوز أن نطالب بحقنا بممارسة سلطة مرجعية على تلك الدراسات، ونحدد لها مخرجاتها المتفقة مع تصورنا لذاتنا.

٤- نقد آليات عمل العقل الإسلامي

لقد شمل ديكارت بالشك كل شيء ما عدا الوعي نفسه الذي اعتبره خشبة الخلاص التي يقف عليها واثقاً، ليعيد اكتشاف العالم أجمعه، لكن فلاسفة مدرسة الارتياب (ماركس ونيتشيه وفرويد) وسعوا دائرة الشك لتشمل الوعي نفسه، فالوعي قد يكون حقيقياً، وقد يكون زائفاً، لأن الوعي له حيله وألاعيبه في الإخفاء، والتخفي خلف واجهات مظللة. من هنا، فالتأويل لم يعد تذكراً للمعنى، أو استعادة له بل أصبح تعقباً لأوهام الوعي، وأكاذيبه، وردها إلى أصولها، بعبارة أخرى مهمة التأويل فك شيفرات تعبير الوعي عن ذاته من خلال المعنى. فمهمة التأويل

تعمل من خلال النقد المتواصل في فك الآليات التي تتحكم في الشعور، وتجعله غافلاً عن ذاته، وهي بذلك تسمح بتقدير درجة عبودية، وتفسير انحسار حقله المعرفي[١].

لقد اجتهد الفلاسفة السابق ذكرهم كل منهم بطريقته الخاصة لكي يجعل منهجه" الـ واعي" في فك الشيفرة مطابقا للعمل اللاواعي للتشفير، والذي نسبوه لإرادة القوة (نيتـ شيه)، والوجـ ود الاجتماعي (ماركس)، والآليات السيكولوجية اللاشعورية (فرويد)[٢].

إن جينيالوجيا الأخلاق بالمعنى النيتشوي، ونظرية الأيـ ديولوجيا بـ المعنى الماركـ سي، ونظرية المثل، والأوهام بالمعنى الفرويدوي، تمثل ثلاث طرق متلاقيه لكشف الزيف، كما أنهـ م يبدؤون بالارتياب المتعلق بأوهام الوعي، ثم يتابعون في استخدام وسائل فك الرموز لكـ نهم لـ م ينتقصوا من منزلة الوعي وأهميته، إنما هدفوا إلى توسيعه، وتحريره من الزيف.

لقد تابع هابرماس "Habermas" النمط نفسه عندما عمل على تقديم نظريـ ة اجتماعيـ ة تؤدي إلى التحرر، وتستند في ذلك إلى كشف المعوقات التراثية، والتاريخية التـ ي تمنـ ع مـ ن التحرر، والدعوة إلى ضرورة تجاوز هذه المعوقات حتى يتمكن من إنجاز مشروعه، ولتحريـ ر الوعي يرى هابرماس ضرورة تحرير التأويل من المعوقات المتمثلة بأن التأويل كثيراً ما يكون مقيداً أو متحيزاً نتيجة خضوعه لقوى اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، وهذه التحيزات كثيرا ما تكون مدفوعة بعوامل طبقية، وعرقية[٣].

لقد انطلق أركون من نفس البداية باعتبار الوعي الإسلامي "Islamic Consciousness" وعياً زائفاً "False Consciousness"، ومسيطراً عليه من القوى السياسية، واللاهوتيـ ة عبـ ر العصور الماضية، وما زال حتى الآن يعاني من ذلك الزيـ ف المتنكـ ر، لـ ذا اسـ تخدم فـ ضح الأيديولوجيا باعتبارها وعياً زائفاً محاولاً كشفَ الاعيبها، وحيلها عبر العصور الإسلامية. وقـ د بذل جهودا عديدة لمكافحة الاستخدامات الأيديولوجية المستخدمة اليوم في البلـ دان الإسـ لامية. وبهذا المعنى يقول إن "كل دراساتي التحليلية وكل جهودي تهدف إلى شـ ق الطريـ ق وتـ أمين شروط إمكان وجود فكر إسلامي نقدي، وحر"[٤]. ويقصد أركون بالفكر النقدي ذلك الفكر الـ ذي يطارد كل الاستخدامات الأيديولوجية داخل الفكر الديني، تعريتها وفـ ضح تلاعباتهـ ا بـ المعنى

---

(١) مصطفى، عادل، فهم الفهم، ص٤٣٦.
(٢) مصطفى، عادل، (٢٠٠٧) فهم الفهم، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ص ٤٣٨.
(٣) المعاني، مصطفى كمال، (٢٠١٢)، فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي، عمان: مطابع الدستور، ص ٣٨.
(٤) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٤٢٥.

لخدمة قوى سياسية ولاهوتية معينة، وتخفي الأهداف الدنيوية لدى رجال اللاهوت، والسياسة خاف المقدس، وتقديس النص، وتجريده من بعده التاريخي.

ويبين أركون أن التلاعب الذي يقوم به العقل الإسلامي، يتمثل في الافتراض الخاطئ بوجود استمرارية بنيوية، وتماثلية معنوية بين الزمان والمكان الأولي الأصيل، وبين الزمان والمكان المتغير أو الظروف الاجتماعية المتغيرة التي يتم فيها الاستشهاد، وبهذه الآليات، والاحاديث على مر التاريخ[1]، ويعتبر أركون ان هذه المغالطة التاريخية تمثل الاساس في الانحراف الفكري الذي تم تأسيسه بعد المرحلة التدشينية، وما زال يتحكم في آليات الفكر العربي الإسلامي حتى يومنا هذا.

بذلك، يميز أركون بين قراءة النص، واستعمال النص، فاستعمال النص تطويع له حتى يتلاءم مع مقاصد المستعمل الخاصة، دون مساءلة مقاصد النص العميقة، والبحث عنها، ولا حتى مساءلة مقاصد صاحب النص. بينما تستدعي القراءة حضور النص في كل مرحلة من مراحل الفهم الذي يبدأ بالتلقي الأول، مروراً بعملية التأويل، وانتهاء ببناء المعنى. فالنص يفرض نفسه في كل هذه المراحل ويلزم القارىء بالخضوع لنظامه الداخلي، وقصده العميق، ويثير في المتلقي إيحاءاته بطريقة منظمة، وموجهة، ومقصودة. وينطلق أركون من نقده للأيديولوجيا الإسلامية باعتبارها فكرة خاطئة، وتبريراً للمصالح والأهواء، كما أن الأيديولوجيا لا تعبر إلا عن حاجات أو مطامع فئة ما من الفئات الاجتماعية كالطبقة، أو الفئة العرقية، أو الدينية أو هذه الثقافة الخاصة بفئة اجتماعية[2].

كما تختلف الأيدولوجيا عن العلم من حيث إن دورها السياسي، والاجتماعي يخيم على دورها النظري – وظيفتها المعرفية، وبعبارة أخرى الأيديولوجيا نوع من التفكير مشحون بالعاطفة إلى ابعد حد، مما يفسر عملية الفهم بأنها لا تاريخية بالتعريف. وعندما تتخلى عن التاريخية في الميتافيزيقيا، فتغلق آفاق الفكر، ويتحول الشك إلى يقين، والحقيقة الذاتية إلى حقيقة موضوعية، والرؤية الجزئية إلى رؤية كلية، بعبارة أخرى تزيف الحقيقة، والوعي، والفكر[3].

كما ان الأيديولوجيا تؤدي إلى تمحور ذاتي، أولاً بسبب افتراض صوابية مقتضياتها المسبق، ولا صوابية لأي مقتضيات أخرى، وهذا عنصر لاعقلاني يقود إلى الوعي الزائف بأن

---

(١) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١١٨.
(٢) حافظ الجمالي، (١٩٨٠) الايديولوجيا والفلسفة، مجلة الفكر العربي، السنة الثانية،ع١٥، ص١٨
(٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

تنسب إلى الطبيعة إحدى الحالات الوجودية ذات الأصل الاجتماعي، والتاريخي. وبعبارة أخرى، تحويل الحالات الاجتماعية التاريخية إلى قوانين فوق تاريخية. أما السلبية الثانية فهي الإطلاقية إذ تأخذ فكرة تبث صحتها في ظرف من الظروف فتطلق هذه الفكرة، وتعتبرها فوق زمانية، ولا تعود لإخضاعها للنقد، أي: إنها تضعها خارج صيرورة الجدلية التاريخية. ولكن بما أن التاريخ الاجتماعي تفاعلي، وجدلي، أي متبدل لجهة، التحول، فإن الفكرة المطلقة تصبح جامدة ومغلوطة فتؤدي إلى الوعي المزيف، وتخلق موقفاً متعالياً بالنسبة للزمانية، وغالباً ما تفضي إلـى عمليـة طمس الزمن.

انطلاقا من اعتبار أركون للوعي الإسلامي بأنه أيديولوجيا –فكر زائف– فإن أركون قـد تجاهل أن كل مفكر ينطلق من أيديولوجيا خاصة به، بما فيهم أركون نفسه، عمل علـى تفكيـك الإديولوجيا الإسلامية السائدة، والإديولوجيا الكلاسيكية المتمثلة بالمدارس الفقهية على اعتبار أنها تفترق عن الدين، والمقدس بصورته الحية، كما كانت في اللحظة التدشينية الـصافية الـشفوية، حيث كانت حية متفاعلة قبل أن تغلق ضمن النص المكتوب. كما حاول تفكيك الخطاب الإسلامي العام إلى الخطاب الرسمي المعبر عن القوى المهيمنة سياسياً، والخطاب المهمش المعبـر عـن القوى المقهورة.

لقد استخدم أركون التاريخية، والنقد، والجينيالوجيا لفضح التزوير الإديولوجي والاستخدام الخاطئ للدين الإسلامي، وبذلك تابع طريقة التأويل النقدي الارتيابي للوصول إلى معنى واسـع، وأقرب إلى الحقيقة الموضوعية. في حين، أن هدف أركون التأويلي ينطلق من أيـديولوجيا ذات أصول غربية.

الفصل الثالث

التأصيل لنزعة التأويل في الفكر العربي الإسلامي

يعد التأويل عنصراً هاماً من عناصر المشروع الأركوني العام، فهو يفسر الصراع التاريخي الإسلامي بوصفه صراع السيطرة على المعنى، من خلال امتلاك السلطة المهيمنة على مشروعية التفسير للنص المقدس، وإلغاء الخطابات الهامشية المتنوعة، وسحب غطاء الشرعية عنها باعتبارها خروجا على المعنى الأصلي والوحيد الصحيح، باتهامها بالهرطقة تارة، وبالزندقة تارة أخرى، بهدف صرف العامة عن النظر فيها، والتأثر بخطاباتها.

لقد حصل تواطؤ تاريخي بين السلطة السياسية، وعلماء الفقه، إذ أن التفسير الإسلامي التقليدي قائم على هيمنة علماء الفقه على التشريع، واعتراف السلطة السياسية لهم بذلك مقابل اعتراف العلماء بمشروعية السلطة السياسية. ولتعزيز هيمنة العلماء على احتكار تفسير النص المقدس والتشريع، جرى أسطرة النص المقدس والتاريخ من خلال مقولة صلاحيته لكل زمان ومكان، واحتفاظه بنفس المعنى والدلالة، واعتباره خارج دائرة النقد؛ أي إطلاقي وثوقي، من خلال خطاب أيديولوجي يغلف المصالح الدنيوية بغلاف أسطوري ديني؛ مستخدماً أجزاء من النص لتدعيم هذا الادعاء.

هكذا استخدم النص لتسخيره لخدمة أهداف أيديولوجية، وما زال الفكر الإسلامي حتى اليوم بطبيعته الأصولية، والسلفية يعتمد نفس الآليات؛ لذا عمل مفكرو التنوير في العالم الإسلامي وفي طليعتهم محمد أركون على استخدام النقد كسلاح لكشف زيف هذا الفهم التقليدي من ناحية، وتعرية التحالف بين السلطة السياسية، والفقهية التشريعية، من ناحية أخرى. لذا نجد أركون يرفع القداسة عن التراث بجميع مكوناته. إنه لم يضع حدا فارقاً يؤطر به حقلَ عملِهِ داخلَ التراثِ، فقد اعتبر أن كل ما انتجه العقلُ العربي الاسلامي، شفهياً أو كتابياً، فلسفياً أو دينياً أمر يجب التوقف عنده والبحثُ فيه، مع انتباه خاصٍ للمسكوت عنه ولا مفكر فيه أو المستحيلُ التفكير فيه في هذا التراثِ، عاداً إياه قابلاً للمساءلة، والاستجواب، والتحليل.

بدلا من المعنى الأحادي للنص، عمل أركون على إرساء منهجية تأويلية تقوم على اختلاف التأويل باختلاف المتلقي، وواقعه الاجتماعي، والتاريخي، وإلغاء مفهوم صلاحية التفسير التقليدي لكل زمان ومكان، بوصفه معبرا عن مرحلة تاريخية، وعلاقات اجتماعية، وسياسية في فترة تاريخية محددة، وكذلك الكشف عن الطابع الأيديولوجي المزيف للمعنى باعتباره تعبيرا عن فهم مصالح شريحة سياسية، واجتماعية معينة، وليس معنى مطلقاً ووحيداً.

١- البحث في الأفكار المغيبة واللامفكر فيها والمستحيل التفكير فيها

تحقيقا لأهداف المشروع الأركوني التنويرية، عمل أركون على اقتحام المساحات المغيبة

عن البحث، والمسكوت عنه في الفكر العربي الإسلامي، وهو ما أطلق عليه أركـون اللامفكـر فيه*[١] والمستحيل التفكير فيه*[٢]، وهي الموضوعات التي عملت السلطة السياسية والسلطة اللاهوتية على إقصائها من دائرة البحث سواء بوضـعها فـي دائـرة المحرمـات أم اتهامهـا بالتعارض مع أهداف الدين. حيث "سجن الفكر الإسلامي داخل سياج النظرة الواحدة والمعنـى الواحد والمذهب الفقهي الصحيح الواحد"[٣]. وينصب اهتمام أركون في هـذا الموضـوع علـى الفترة الواقعة بين القرن السادس عشر وحتى وقتنا الحاضر، تلك الفترة التي حققت فيها أوروبـا والغرب بناء حضارة حديثة على كافة الأصعدة. بينما لم يشارك الفكـر الإسـلامي فـي هـذه الحضارة، ليس ذلك فحسب بل إنه انقطع كلية عن الحـضارة الحداثيـة المعاصـرة والتـراث العقلاني الإسلامي في المرحلة الكلاسيكية، وانكفأ هذا الفكر نحو الأصولية والانغلاق على الفكر الأرثوذكسي الإسلامي، وهو ما يعرف بالسلفية[٤]. لذا يرى أركون "ضرورة الحفر العميق فـي الفكر الإسلامي للوصول إلى الشروط التكوينية والأسباب التي تكمـن خلـف اللامفكـر فيـه والمستحيل التفكير فيه"[٥]. منطلقا من النص التأسيسي (القرآن)، إذ عمل علـى بيـان تاريخيـة الخطاب القرآني، لإعادة تحديد المكانة اللغوية، والدلالية، والانثروبولوجية، واحتمالات المعنـى "Meaning Probabilities" من خلال تعميق الفهم في ظاهرة الوحي باعتبارها ظاهرة واحدة في الديانات الكتابية الثلاث[٦]. وكذلك آلية انتقال النص المقدس عبر حلقاته المتتالية، أم الكتـاب،

---

(١) اللامفكر فيه هو كل ما لم يتح للفكر العربي الإسلامي أن يفكر فيه، وذلك لموانع دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها. ويشتمل اللامفكر فيه عند أركون قضايا أهمها: قضية الوحي في الإسلام وعلاقته بمفهوم الوحي بالديانات الأخرى. وأثر المخيال الاجتماعي على تكوين الفكر الإسلامي وتوجهات ومبادئ المسلمين.بالإضافة إلى الاستخدام الأيديولوجي من قبل السلطة السياسية عبر التاريخ الإسلامي.

انظر: أبو نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص ٥٧٣، (بتصرف).

(٢) المستحيل التفكير فيه هو ما يستحيل إيضاحه في الفترة ذاتها والبيئة الاجتماعية-الثقافية ذاتها، وذلك إما بسبب محدودية النظام المعرفي وطراز العقلانية الخاصة بالنظام الاجتماعي-الثقافي الموجود، وإما بسبب أن الذات المتكلمة كانت قد تمثلت على هيئة رقابة ذاتية للإكراهات المتجسدة بالأيديولوجيا المسيطرة، وإما بسبب أن توتر الفكر يصل إلى منطقة ما يستعصي على الوصف والتحديد ومنطقة الكثافة التي لا يمكن سبرها للكائن. وينحصر المستحيل التفكير فيه عند أركون في: دراسة كيفية تلقي المسلمين الأوائل رسالة الإسلام بصورة حية ومتفجرة (على حد تعبير أركون)، وكذلك تتبع تطور تاريخ الكلمات والمفاهيم في الفكر الإسلامي للوصول إلى كيفية فهم النص المقدس لأول مرة. وكذلك اختلاف النص الشفوي عن القرآن الكريم وأثر ذلك على التغير النصي والمفهومي.

انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧٣، (بتصرف).

(٣) Arkoun, Mohammad(٢٠٠٢), The Unthought in Contemporary Islamic Thought, London: Saqi Books, p.١٧.

(٤) Ibid, p.١٧.

(٥) Ibid, p.٢١.

(٦) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٣.

الوحي، الرسول، التلقي الشفوي، وأخيراً الكتابي، أي تدوين النص ضمن الكتاب المقدس، وما يعتري هذه المراحل من إمكانيات حذف، وإضافة.

كما عمل أركون على البحث في دائرة تشكل النص بوصفه تعبيرا عن المخيال الجمعي في فترة التأسيس -ما يحمله هذا المخيال- من ثقافات سابقة، ونظم اجتماعية، ومفاهيم لغوية.

فالقوى الاجتماعية "Social Forces" بمختلف تشكلاتها وموروثها الثقافي المتشكل عبر تجربتها التاريخية وممارساتها الاجتماعية هي تفاعل بين اللغة كأداة توصيل، ونقل للمعلومات، والخبرة من خلال التصور الذي يلعب به المخيال دورا رئيسيا، نظرا لكون المخيال يسمح بجميع الإفتراضات حتى المتناقض منها.

وبذلك فإن الفكر المتعالي على الواقع الاجتماعي والتاريخي بمختلف تجلياته من آلهة، ومعتقدات دينية، هي نتاج المتخيل الذي يقوم دوما بعلاقة تفاعلية مع البشر في مجتمع ما، وبالتالي، فإنه يزود هذا المجتمع بالتصورات، وفي الوقت نفسه، يعكس قضايا الصراع الاجتماعي.

كما أن أركون يحاول تفسير كيفية انتقال النص المفتوح على مختلف الاحتمالات للمعنى إلى نص مغلق، من خلال النص المدون أولاً، وكتب التفسير التقليدي ثانياً، وتشريعات الفقهاء التي استخدمت نصوصا من القرآن معزولة عن سياقها العام، لدعم حكم شرعي معين هو من إنتاجهم، واستخدام الاستشهاد بنصوص القرآن لإسباغ الشرعية على هذه الأحكام، أي إن الأحكام لم تتكون نتيجة فهم النص، وأن هذا الفهم هو الذي أنتج هذه الأحكام، وبالتالي، فإن هذه الأحكام هي اجتهادات بشرية تحتمل الصواب والخطأ، وليست محصنة ضد المساءلة والنقد، لكن السلطة السياسية هي التي رفعت هذه النصوص لغايات دنيوية إلى مرتبة النص المقدس[1].

هذا ما يفسر لنا أن السلطة السياسية تتبنى مذهباً معيناً، وتفرضه باعتباره المذهب الصحيح الوحيد لتدعيم نفوذها، وإسباغ الشرعية على الحركات الانفصالية عن الدولة الإسلامية (الخلافة)، ويبين أركون كيف أن إغلاق باب الاجتهاد أدى إلى ضمور العقل النقدي في الفكر الإسلامي، لأن العقل النقدي بطبيعته مضطر في كل مرة إلى إجراء التعديلات على ذاته باستمرار، كما أنه مضطر إلى القيام بمراجعة ذاته على محك البرهنة، والصح والخطأ، وهو مضطر إلى التخلي عن أشياء سابقة كان يعتقد أنها صحيحة، ثم ثبت له فيما بعد أنها خاطئة،

---

[1] أركون، محمد، الهوامل والشوامل، ص ١٣٤.

"فليس للعقل النقدي أي مزعم في امتلاك الحقيقة بشكل مسبق"[١]، وذلك على خلاف بل نقيض للعقل الدوغمائي الذي يزعم أنه قد توصل إلى الحقيقة المطلقة منذ البداية، وانتهى الأمر.

كما أن أركون يعمل النقد في الكتابات التاريخية الإسلامية التي اعتمدت على جمع الروايات الشفوية الممثلة لمختاف الأهواء، والمصالح المنسجمة مع أهواء السلطة المهيمنة، والمعتمدة على الخطاب السائد للسلطة، الذي غلبت عليه الأسطورة، والتبجيل على حساب الحقائق التاريخية، فتم تصوير المرحلة التأسيسية بالمثالية التامة الخالية من أي عوائق بشرية، وسيادة القيم الدينية على القيم البشرية بمصالحها، وصراعاتها. لذا عمد أركون إلى ممارسة استراتيجية معرفية جديدة تتمثل "بانتهاك المواقع التقليدية، وزحزحتها من مواقعها، وتجاوزها كلما دعت الحاجة إلى ذلك"[٢]. والزحزحة "**déplacement**"[٣] تعني التمييز بين الجانب الأسطوري في الروايات الدينية، والتاريخية، وإظهار أثر العوامل الاجتماعية في البيئات التي كتب فيها النص.

لقد أولى أركون أهمية خاصة لدراسة الأديان تاريخياً، بوصفها ظاهرة اجتماعية قابلة للتحليل؛ وذلك لكشف مواضع الاتفاق بينها، والاختلاف، والإيجابية، والسلبية في طرح كل منها. ويوسع دائرة البحث لتشمل الأديان بمختاف تجلياتها، وليس الإسلام باعتباره مختلفا عن السياق العام، وديانات الكتاب الثلاث فقط، ولكن الديانات العالمية أجمع، ويرفض أركون مقولة الدين الحق التي يزعمها كل دين باعتباره مالك الحقيقة وحدة، بل يرى أن الحقيقة نسبية في كل دين. وبالتالي فإن المقارنة بين الأديان لا تعني أفضلية دين على آخر، "بل تعني المقارنة فقط ، وبيان الاختلاف، والاتفاق بينها مع ربط تلك الاختلافات بالواقع الاجتماعي الذي تكون فيه كل دين، والحقبة التاريخية التي تكون فيها، وأنماط السلطة السياسية"[٤].

يؤكد أركون أن النصوص التي وصلتنا هي النصوص السائدة، والمركزية، حيث أعدمت أو أطمست جميع الخطابات الهامشية المعارضة، والثقافات الشفوية التي كانت لها مساهمة فاعلة في تصور الإسلام العام. وينتقد الاستشراق بأنه هو الآخر اهتم فقط بالنصوص النموذجية التي تمثل الخطاب المركزي وأهمل الخطابات الثانوية.

---

(١) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٣٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٣) يترجم هاشم صالح déplacer بالزحزحة، بينما يترجمها مختار الفجاري بالتحويل... انظر الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ص ١٣. والزحزحة تعني: إما توسيع الإشكالية القديمة وإخراجها من إطارها الضيق وإما تغيرها كليا وطرح إشكالية أخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة.
(٤) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٢٢.

ويبين أركون أن الإسلام على مستوى القرآن، والحديث، وكتب التفسير، والتاريخ، عمِـلَ على طمس، وتسفيه التراث السابق على الإسلام. باعتباره تراثا جاهليا أو كافرا، وذلك لاحتكار الرأسمال الرمزي للإسلام وحده، وطمس أي أثر للثقافات، والديانات الـسابقة علـى الإسـلام، وإخفاء أثر هذه الثقافات على بنية النص المقدس.

إن نظرة سريعة إلى الحج بوصفه أحد الشعائر الدينية الأساسية في الإسلام، أن مراسـمه لا تختلف عما كان سائدا في عصر ما قبل الإسلام عند العرب، من طواف، وخلع الملابس قبل دخول الحرم، السعي. الفارق هو فقط في العبارات المنطوقة أثناء ممارسة هذه الـشعائر، ولـم يتوقف الحذفُ التام للتراثِ المخالف لمبادئ الإسلام بل شمل أيضاً التراث الممهد لـه. فأشـعار أمية بن الصلت[1] مثلا- بما فيها من طرح توحيدي- وكذلك طائفة الصابئة التي كانت متفقة مع طروحات الدين الجديد، (وقد بلغ الاتفاق بين الصابئة والدعوة الإسلامية حد أن يخلط القريشيون بين الاثنين ؛ فإذا أسلم أحدهم قالوا قد صبأ، ولم يقولوا أسلم). ولم يكن الإسلام بدعاً عبر التاريخ في ذلك، فجميع الحركات الشمولية تعمل على طمس التراث السابق لها، بوصفه زائفا، وغيـر صالح بهدف ضمان عدم عودته للمنافسة في المراحل التالية.

يدعو أركون إلى ضرورة البحث في أسباب انقطاع الفكر الإسلامي المعاصر عن المرحلة الكلاسيكية الإسلامية التي شهدت انفتاحاً على الفكـر اليونـاني ، وتكـون التـراث الفلـسفي، والمعتزلي العقلاني، وذلك التسامح الذي شهده ذلك العصر مع الخطابات الهامشية. فلم يذكر لنا التاريخ أن أبا حيان التوحيدي حوكم أو أعدم، وحتى ابن الراوندي الذي شك بالنبوة، والقـرآن، والإسلام جملة، بل يروي لنا التاريخ أن كبار العلماء في عصره قاموا بالرد عليه؛ بالحجة مقابل الحجة، وأن تراثه لم يصلنا لولا هذه الردود على الرغم من قلتها. لكن عملية الإغـلاق للفكـر النقدي، ومصادرته كانت قرار سلطة سياسية تبنت الفكر السلفي، وانتـصرت لـه، وفرضـته. واستمرار هذا المنهج من السلطة هو الذي أدى إلى استمرار القطيعة، لأن السلطة، وعلماء الفقه الأصوليين قد أقاموا تحالفاً للهيمنة، واقتسام الذروتين الدينية والسياسية. والعقل النقدي يهز هـذه المشروعية اللاشرعية، ويعمل على تقويضها؛ لذا كان الهجوم على الفكر التنويري، وتأبيد سيادة الفكر الأصولي، ليس لأن الفكر الأصولي يعبر عن حقيقة الدين، والفكر النقدي يعارضـه، بـل لأن السلطة السياسية متحالفة مع الفكر الأصولي وتدعمه. لقد تسلحت السلطة بمقولـة الفرقـة

---

[1] أنظر: أمية ابن أبي الصلت،(١٩٣٤)،ديوان أمية ابن أبي الصلت، (ط١)، تحقيق: بشير يمـوت، بيـروت: المكتبـة الأهلية.

الناجية، واعتبار بقية الفرق مصيرها النار، لذا حاول أركون فرض منظور جديد" يتجاوز المنظور البدعوي للقرون الوسطى، ويؤمن بالتعددية، وعدم أحقية أي مذهب كائناً ما كان في احتكار حقيقة الإسلام وحده فقط"[١].

ويدعو أركون إلى استخدام الدراسة التفكيكية النقدية لتفكيك الاعتقاد السائد لدى جميع العقلانيات التي تقبع خلف خطابات الفرق الإسلامية المتصارعة التي تتفق في أنها تنظر إلى الوراء. أي أن اللحظة التدشينية أو التأسيسية للإسلام (لحظة النبوة)، لحظة تعلو على كل اللحظات، إنها فوق الزمان والمكان، "وأن هذه اللحظة النبوية تجسدت بشكل ملموس، ومحسوس في نص لغوي شفهي تحول إلى مكتوب لاحقاً، وأصبح مقدساً، ومقدساً أكثر بمرور الزمن. إنه المصحف"[٢].

كما تجسدت هذه اللحظة في شخص بشري يدعى محمد، تحول هو الآخر أيضاً، وبشكل تدريجي إلى شخصية رمزية مثالية فوق تاريخية عن طريق "عمليات التحوير، والتضخيم الأسطوري الذي قامت به السيرة النبوية لابن إسحاق، وابن هشام"[٣]، فالاعتقاد بوجود أصل إلهي للعقل، هذا الأصل الذي يضمن الترسيخ الأنطولوجي لعمليات العقل في الصحة المطلقة أو المعصومية، وبالتالي تعزيز الدين الحق، والسياج الدوغمائي للعقل الإسلامي، والإسلام السياسي الحالي الذي يدعي الانتماء إلى نظام عقلي محدد مسبقاً، يحيلنا إلى مدونات الاعتقاد الإسلامي القديمة الخاضعة هي أيضاً إلى ضغوط وجودية، وأيديولوجية من الحذف، والاختيار داخل التراث الإسلامي.

يرى أركون أن " كل عملية تهدف إلى النقل التعسفي لنص مقتطع من سياق تاريخي قديم إلى سياق جديد معاش. ولكن غير موضح معرفياً أدعوها بممارسة التلاعب، إن هذا النقل يكون تعسفياً في كل مرة لا يحدد فيها كيفية الاستمرارية، أو القطعية، أو الاستمرارية، والقطعية في آن واحد"[٤]. فالتراث العربي الإسلامي نتاج جماعي جبار، إنه نتاج أجيال متلاحقة من المسلمين الأوائل الذين شكلوا المدونات الرسمية المغلقة والنهائية، كالمصحف، وكتب الحديث النبوي، والتفاسير، والفقه.

---

(١) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٢٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ٨١.

ويرى أركون أن القطيعة الإبستيمولوجية، والمعنوية مع هذا التراث المقدس قد حصلت فعلياً مع زماننا الحاضر، فمعنى العلم الحديث لا يتفق مع معنى العلم في المرحلة التدشينية للإسلام وما يتبعها من مراحل التاريخ الإسلامي، ولكن هذه القطيعة محجوبة بواسطة التلاعب عن طريق الاستشهادات بالنصوص المقدسة لكل دين، وطائفة، لافتراض وجود استمرارية بنيوية، وتماثلية، ومعنوية بين المكان والزمان الأولي الأصلي الذي لفظت فيه الآيات، والأحاديث لأول مرة، وبين الزمان والمكان المتغير، أو الظروف الاجتماعية المتغيرة التي يتم فيها الاستشهاد بهذه الآيات والأحاديث، على مر التاريخ بعد أن أصبحت مكتوبة.

إن الإسلام المعاصر، من وجهة نظر أركون، يعاني من قطيعتين كبيرتين: "قطيعة مع العصر الذهبي، والنزعة الإنسانية العقلانية التي تألقت أنذاك لفترة، وقطيعة مع أفضل ما أنتجته الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر، وحتى اليوم"[(١)].

وعلى صعيد الفكر الأوروبي، يرى أركون أن العلمانية بطرحها النضالي لا تحقق البعد المطلوب منها، ويدعو إلى علمانية منفتحة لا ترفض الدين، ولكن تعيد قراءاته ليتناسب مع الحاضر وفق منهجية نقدية. كما ينتقد الحداثة، وما آلت إليه من خيانه لخطابها، ويدعو إلى التضامن مع الآخر لتأخذ بعدها الإنساني.

يؤكد أركون، أن الفكر الأوروبي ليس عقلانياً خالصاً، كما يطرح نفسه، وأن العقلانية ليست هي التي توجه السياسة، والرأي العام بل المخيال الأوروبي بما فيه من أرث عدائي للإسلام، وتاريخ طويل من الصراع، والمركزية الأوروبية هي التي تتحكم بتوجيه الفكر الأوروبي الشعبي، والرسمي. كما أن ما ينطبق على الإسلام، وما يوجه له من نقد، ينطبق على الديانتين المسيحية، واليهودية، من إدعاء الدين الحق، وطرحها الحرب المقدسة مقابل الجهاد في الإسلام، وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة[(٢)]، لذا دعا أركون إلى ضرورة استخدام العلوم، والمنهجيات الحديثة من أنثروبولوجيا، وألسنيات، وحفريات معرفية، وتفكيكية، ومنهج نقدي تاريخي لاقتحام المساحات اللامفكر فيها على الصعيدين الإسلامي، والأوروبي. واللامفكر فيه حسب أركون هو ما تحول إلى إكراهات لخلق "معرفة إنسانية" تقوم على الحوار المتكافئ الذي يلغي استبعاد الآخر أو إلغائه ، والتضامن بين مختلف الشعوب علمياً لإحياء البعد الإنساني من

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٩.
(٢) أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للاديان التوحيدية، ص ٨٧.

ناحية، وإنهاء حالة الصراع القائم على أساس المخيال الجمعي، وليس علـى أسـاس الحقـائق العلمية الموضوعية.

كما يدعو أركون إلى "أخلاقية التواصل" بين مختلف الأطـراف، والتبـادل، والتفاعـل، والبحث العلمي، والنقل البيداغوجي التدريجي للمعرفة إلى الآخرين. فالموقف الدوغمائي للفلسفة الوضعية، والمنهجية التاريخية النقدية اللذان ازدهرا في القرن التاسع عشر "كان قد دعم العالـم الاستعماري، والاستخدامات الفاشية، والستالينية للعلوم في عز السياق الأوروبي"[١].

إذا كانت الحداثة قد فتحت إمكانية ظهور أنظمة أخرى للحقيقة غير النظام الديني، إلا أنها كانت أحياناً تعرض نفسها وكأنها نظام الحقيقة الوحيد، والمطلق في هذا العالم. كمـا أن التقـدم العلمي الذي حققته أوروبا لم يرافقه تقدم أخلاقي بالمستوى نفسه، ويدعو أركون إلـى "أخـلاق كونية" تعمل على تقليص الاختلافات، والثغرات بين رؤى العالم العديدة عن طريـق الارتكـاز على نظام من القيم المشتركة"[٢]. والأخلاق التي يدعو لها أركـون تعنـي" النزاهـة الفكريـة، ورفض كل تمويه للواقع، والحقيقة، وكل رقابة قمعية على الروح البـشرية، وكـل الثوابـت، والمحرمات، وكل إفساد للمعرفة بحجة سيادة النصوص المقدسة، وتفوقها، والزعم بأنه ينبغـي تغليبها دائماً على علم البشر"[٣].

كما يدعو أركون إلى ضرورة السعي نحو فكرة "المواطنة الموسعة" القابلة إلى أن تصبح كونية تشمل جميع البشر دون استثناء، وتعاملهم على قدم المساواة، "وذلك للخروج مـن حلقـة العنف، والعنف المضاد، والتخلي عن السياسة القائمة علـى القـوة المحـضة دون أي أسـاس أخلاقي"[٤].

٢- القراءات التأويلية وأشكال الفهم

التأويل إشكالية إنسانية رافقت الإنسان منذ بدايات تاريخه الفكري، لأن التأويل هو محاولة لفهم الطبيعة، والتاريخ من قبل الإنسان باستخدام اللغة كوسيط بين الإنسان والكـون والإنـسان وذاكرته التاريخية، بحثاً عن معنى للذات والوجود، والعلاقة الناظمة لهذه العلاقة. منـذ القـرن السابع عشر كانت كلمة الهيرمينيوطيقا تشير إلى علم أو فن التأويل "التفسير". وحتى نهاية القرن

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

التاسع عشر أخذت شكل النظرية التي تسعى لاستخراج قوانين التأويل، وهـدفها كـان تكنيكيـاً "technical"[١]. وأي عملية تأويلية تتشكل من مرسل للخطاب سواء أكان مكتوبـاً أم شـفوياً، والنص، والمتلقي، يضاف إلى ذلك سؤال المتلقي للنص الذي يحدد توجهات التأويل. ويتـراوح السؤال بين ماذا يعني النص؟ وماذا يقصد المؤلف من النص؟ وماذا يمكن أن يفهم؟ أو ما هـو الفهم ذاته؟ وأيهما الأهم في عملية الفهم، المؤلف أم النص أم المتلقي؟ هل الفهم محاولة للوصول إلى معنى معطى؟ وأن مهمة المؤول الوصول إلى هذا المعنى؟ أم أن الفهم يعد استحواذاً واقعيـاً بواسطة التعابير الدالة على اعتبار أن النص يحوي دلالات متعددة، وتعكس ذاتية المـؤول فـي الوقت نفسه؟ إذن هناك سلسلة كبيرة من الأسئلة تلخص مسيرة المشكلة الهيرمنيوطيقية(التأويل) عبر العصور.

المشكل التأويلي قد طُرح أولاً في حدود الشرع، أي في إطار علم يقدِم نفسه لفهم الـنص المقدس سواء الأساطير اليونانية، أو الكتاب المقدس(العهد القديم، والأناجيل) أو القـرآن أو أي نص مقدس آخر، ويعتمد هذا على أن الأعتقاد المعنى كامن في النص، والمفسر مهمته أكتشافه، وأن اختلاف التفاسير ناجم عن مستويات القدرة على الوصول إلى هذا المعنى، بأعتبار أن هـذا النص صحيحاً، ومتسلسلاً، وخالياً من التناقض، وموحد، وأي فهم يخالف هذه المقولات ناتج عن عدم القدرة لدى المتلقي لفهم المراد بالنص[٢].

من هنا، كان التفسير يأخذ طابع الاهتمام بالعلاقات النحوية، والعلاقة بين أجزاء الـنص، والنص الكلي لاكتشاف المعنى، وأن مهمة التأويل محـصورة بالكهنـة و الحاخامـات و آبـاء الكنيسة، وعلماء الدين في الإسلام. لذا اتفقت هذه المناهج على ضرورة وجود وسيط بين الآلهة، والنص من جهة، وعامة الناس من جهة أخرى، فعند اليونان كان الوسيط هرمس" هو المراسـل بين زيوس، والبشر"[٣].

رغم تطور المجتمع الإنساني بقي المفهوم الهرمسي يظهر، ولكن بأشكال مختلفة فهو تارة العقل، وطوراً المخيال، ومرة أخرى اللاوعي، وإرادة القوة، أو العلاقات الاجتماعية باعتبار هذه المفاهيم هي الوسيلة التي تفسر الأشياء، وتسبغ عليها معنى.

---

(١) Jean, Grondin, (١٩٩٤), Introduction to Philosophical Hermeneutics, Yale Uniiversity Press, New Haven and London, p.١.

(٢) Ibid, p.٤.

(٣) مصطفى، عادل، فهم الفهم، ص٢٦-٢٧.

ولم يخرج التأويل الإسلامي عن هذا الفهم، فقد حصر بأولي العلم دون العامة من ناحيـة، وتراوح بين أحادية المعنى المرتبطة بالمعنى القاموسي للمفردات، وبين الشرح المجازي لبعض نصوص القرآن. فإبن حزم يعتبر أن اللغة مكتملة، ومطابقة لذاتها، ولا تحتاج للبحث عن ظاهر، وباطن، وبالتالي "فإن التفسير هو المسموح به، أما التأويل فهو انحراف عـن الـنص، وعـن صورته الحقيقية، وهو تجاهل للنص، وللحقيقة في آن واحد، فالنص هو المنطلق للوصول إلـى الكون، كما عبر عن ذلك الغزالي"[١].

ويحدد الغزالي إشكالية التأويل حيث يحصرها بأن بعض المؤولين اعتمدوا فـي تـأويلهم على المنقول دون العقل وغيره. وآخرون جردوا النظر إلى المعقول ولم يكترثوا بالنقـل، أمـا الجماعة الثالثة، فقد جعلوا المعقول أصلا وضعف عنايتهم بالمنقول. ويرى الغزالي أن الموقـف الصحيح هو الموقف المتوسط "الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث المعقول والمنقول، الجاعلـة كل واحدة منهما أصلا مهماً، المنكرة لتعارض العقل والشرع"[٢]. ويشير الغزالي إلى ضـرورة ضبط قواعد ومعايير التأويل من خلال ما يعرف "معنى المعنى"، وعدم الاكتفاء بـالمنقول مـن ظاهر التفسير "المنقول من ظاهر التفسير ليس هو منتهى الإدراك فيه"[٣].

أما السيوطي فاعتبر التأويل "متمماً للتفسير، على اعتبار أنه استنباط دلالة التراكيب بمـا تتضمنه من حذف أو إضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز، بينما التفسير يقتصر على شرح معاني المفردات"[٤].

أما على صعيد التفسير المسيحي فقد كان السائد قبل القديس أوغسطين هو المبادئ الثلاث التي يدور عليها تفسير النصوص المقدسة وهي:

١- الالتزام بحرفية تفسير النص، أي ظاهر اللفظ.

٢- والمغزى الخلقي، أي مبادئ السلوك المستعارة من النص.

٣- الدلالة الروحية، أي الخاصة بالإيمان، وقد أضاف أوغسطين الدلالة الرمزيـة ثـم التأويل الباطني[١].

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٥)، الخطاب والتأويل، (ط ٢)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص ٤٦-٤٧.

(٢) أبو حامد الغزالي، (١٩٩٨)، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، (ط١)، بيروت: دار الفكر، ص ٥٨٠-٥٨١.

(٣) أبو حامد الغزالي، (ب.د)، إحياء علوم الدين، (الجزء الأول)، طبعة البابي الحلبي، القاهرة، ص ٢٦١. وانظر أيضا: ص ١٢٧-١٢٩.

(٤) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص ١٧٦.

أما كلادينيوس (١٧١٠-١٧٥٧) "Chladenius" فكان يهدف إلى أن يفهم القارئ الـنص فهماً كاملاً من خلال الأخذ بالاعتبار الأحوال السائدة، غرض النص أو نيته، الحس المشترك. ثم انتقلت الإشكالية التأويلية على يد شلاير مـاخر (١٧٦٨-١٨٣٨) "SCHLEIRMACHER"، ليصبح التأويل هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية للمؤلف، وهي تبدأ مـن تعبيـر ثابـت ومكتمل وتقود إلى الحياة الذهنية التي نبع منها التعبير. والتأويل حسب شلاير ماخر يتكون مـن لحظتين، اللحظة اللغوية واللحظة السيكولوجية وذلك عبر الدائرة التأويليـة[٢]. ويبقـى المأخـذ الأكبر على فكر شليرماخر التأويلي هو تسرب النزعة السايكولوجية إليه "لقد شغلته سايكولوجية الحوار عن تاريخية التأويل، وحتى عن الأهمية المركزية للغة في التأويل. بالإضافة إلى تسويته المغلوطة بين عملية الفهم وعملية التقمص وإعادة بناء ذهن المؤلف، وأفـضت إلـى المزالـق الفكرية التي وقع فيها في المراحل المتأخرة من تطوره الفكري"[٣].

ثم جاء دلتاي (١٨٣٣-١٩١١) "Dilthey" لينتقل خطوة أخرى بالهيرمنيوطيقيا من خلال الإجابة على كيفية الفهم وما يكمن فهمه. فبينما اعتمد شلايرماخر على النظام الإجمـالي فـإن دلتاي اعتمد على التاريخ ليقدم إطار عمل التأويل[٤]. وبينما يرى شـلايرماخر إمكانيـة فهـم المؤلف أكثر مما فهم نفسه من خلال طبيعة عدم وعي الإبداع، فإن دلتاي يرى ضرورة التأكيد بشكل متساو على حقيقة الفهم النقدي للعمل والمدخل التاريخي[٥]. كما يؤكد دلتاي أن العلاقـة بين الوعي والفهم هي أساس الفهم[٦].

لقد أولى دلتاي المؤلف أهمية خاصة في التأويل باعتبار إعادة تجربة المؤلف هي الوسيلة لفهم النص، أما إشكالية دلتاي الأساسية فكانت تتمثل في إعطاء علوم الروح صـلاحية تقـارن بصلاحية علوم الطبيعة في عصر الفلسفة الوضعية، فكانت غايته إبستمولوجية، المقصود منهـا "إنشاء نقد للمعرفة التاريخية يعادل في قوته النقد الكائن للمعرفة الطبيعية، وإخفـاء الاجـراءات

=

(١) مصطفى، عادل، فهم الفهم، ص ٨٣.

(٢) W. Atari, Schleirmacher's Hermeneutics of understanding, مجلة كلية الآداب، (العدد السادس) إبريل ٢٠٠٤، ص ٤٧١-٤٧٤ جامعة القاهرة.

(٣) مصطفى، عادل، فهم الفهم، ص ١١١.

(٤) Rudolf, A. Mattreel, Dilthey, (١٩٧٧) Philosopher of the Human Studies, (٢nd ed.)، Princeton University Press, Princton Newjersey, p.٢٦٧.

(٥) Ibid, p.٢٧١.

(٦) Dilthey, W., (١٩٨٦), Selected Writing, Edited, Transleted and Introduced by H.P. Rickman, Campridge University Press, London, ١٩٨٦, p.١٦١.

المتناثرة للهيرمنيوطيقيا الكلاسيكية المتمثلة في قانون التسلسل الداخلي للنص، قـانون الـسياق، قانون المحيط الجغرافي، والعرقي، والاجتماعي، إخضاع هذه الاجراءات للنقد"[١].

إن التأويل الذي يرتبط، بالنسبة لدلتاي، بالوثائق التي تثبتها الكتابة يمثل جزءاً من ميادين الفهم الأكثر سعة، ولسد هذه الفجوة تجد القضية الهرمنيوطيقية نفسها مجذوبة إلى علـم الـنفس لحل مشكلة العلاقة بين القوة والمعنى، وبين الحياة الحاملة للمعنى، والعقل القادر أن يسلسلها في سلسلة متجانسة[٢].

وعلى الصعيد الإسلامي نجد ابن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ) يربط الفهم بالخيال، "اعلـم أن كل متلفظ من الناس بحديثة فإنه لا يتلفظه حتى يتخيله في نفسه، ويقيمه صورة يعبر عنها، فمـا في الكون كلاً يتأول، والتأويل عبارة عما يأول اليه ذلك الحديث الذي حدث عنـده فـي خيـال المتلقي، وما سمي الإخبار عن الأمور، فهو ينقله من خيال إلى خيال، لأن السامع يتخيله علـى قدر فهمه، فقد يطابق خيال السامع مع خيال المتكلم سمي فهماً"[٣].

وحاول ابن عربي حل إشكاليتين تأويليتين الأولى: إشكالية البعد الزمنـي بـين المـتكلم والمتلقي والتباعد الثقافي، بجعل المتلقي مجادلاً للنص مباشرة. والإشكالية الثانية تحقيق التواصل بين النص والفهم الحاضر له، الذي يستطيع الإنسان أن يتمثله على نفسه بالذات. وذلك من خلال الربط بين التأويل والوجود على إعتبار أن الإنسان والكون والتاريخ واللغة تشكل أضلاع شـكل واحد هو الفهم.

كما أن ابن رشد عكس خط الفهم الأشعري المتجه من النص إلى فهـم الوجـود ليـصبح متجهاً من الطبيعة الملموسة إلى ما وراء الطبيعة، وما بعدها[٤]. كما يرى ابن رشد أن للتأويـل مستويات ثلاثة: "المستوى الاول: هو مستوى الخطاب الذي يفهم علـى ظـاهره بـلا تأويـل، والمستوى الثاني: هو المستوى المختلف فيه بين من يرون ضرورة تأويله، وبين من يرون عدم تأويله، والمستوى الثالث الذي يتفق الجميع على ضـرورة تأويلـه لأن حملـه علـى الظـاهر محال"[٥].

---

[١] مصطفى، عادل، فهم الفهم، ص٩٦-٩٧.
[٢] ريكور، بول، صراع التأويلات، دراسة هرمينيوطيقية، ص٣٦.
[٣] ابن عربي، محي الدين، (١٩٨٩)، الفتوحات المكية في معرفة الأسـرار المالكيـة والملكيـة،(ج٢) تقـديم: محمـد عبدالرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص١٨١.
[٤] أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص٤٧.
[٥] المصدر نفسه، ص٦٢.

ثم تنتقل الهيرمنيوطيقيا على الصعيد الغربي إلى طريقة أنطولوجيا الفهم، "لأنها إذ تقطـع الصلة مع مناقشات المنهج فإنها تحمل نفسها دفعة واحدة على مخطط أنطولوجيا الكائن المتناهي بغية أن تجد فيه الفهم الشاكل ليس بوصفه درجة للمعرفة، ولكن بوصفه درجـة للكينونـة"[١]. وبذلك تصبح إشكالية الهيرمنيوطيقا عوضاً عن السؤال بأي الشروط يستطيع كـائن عـارف أن يفهم نصاً، أو أن يفهم التاريخ؟ ليصبح السؤال من هو الكائن الذي يتمكن من فهمه؟ "هكذا تصبح الهيرمنيوطيقا أقليماً من أقاليم تحليل هذا الكائن فهو (الوجود هنا) الذي يوجد وهو يفهم"[٢].

وهدف الفينومنولوجيا كما مثّله هيدجر"Heidegger" وهوسرل "Husserl"، وسار على خطاهم غادامير "Gadamer"، هو التخلي عن الفكرة التي تقولُ أن الهيرمنيوطيقا منهج جدير أن يخوض صراعاً بسلاحٍ متكافئٍ مع سلاح علوم الطبيعة، كما ذهب دلتاي. فالفهم ليس طريقةً من طرق المعرفة، ولكنه طريقة من طرق الكينونة أنها طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهـو يفهـم وكذلك لم يدرك دلتاي عند حديثة عن الحياة أن العلاقة بين الحياة وتعبيراتها هي الجذر المشترك للعلاقة المزدوجة بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والتاريخ. فالمشكلة الهيرمنيوطيقية ليست تعزيز المعرفة التاريخية إزاء المعرفة المادية لأن هذا يجعلها معرفةً جزئيةً للفهم. ولكن المشكلة الهيرمنيوطيقية تكمن في الحفر تحت المعرفة العلمية في كلية عمومها، لربط الكائن التـاريخي بمجموع الكائن الشامل حسب هوسرل[٣].

لقد عبر عن هذا هوسرل في محاولته الجادة لتأسيس علمٍ كلي جديدٍ قائمٍ على مبادئَ يقينيةٍ عامةٍ تكون هي الأساس لكل معرفةٍ ممكنة[٤]، لقد جعل هوسرل "ظاهر الـشي هـو موضـوع الإدراك، ومجال المعرفة، كما اقتبس من العلم طريقته المنهجية الوصـفية، ومـن الرياضـيات تحليلاتها العقلية الدقيقة"[٥]، ونقطة البداية لهذا العلم الكلي الذي يدور فـي مجـال محايـد هـو الشعور، ويكتفي بدراسة الشعور من الناحية الوصفية فقـط دون أي محاولـة لتفـسيره، لكـن هوسرل يدعو إلى الاعتماد على الحدس، للتوصـل إلـى المعرفـة اليقينيـة، ولكـن الحـدس الفينومنيولوجي كوسيلة إدراك خادعة، وتضع هوسرل في دائرة الفلسفة المثالية. ومـع ظهـور كتاب "الحقيقة والمنهج" لغادامير دخلت النظرية التأويلية مرحلة جديدة، وهامـة، ونجـد أفكـار

---

[١] ريكور، بول، صراع التأويلات، ص٣٧.
[٢] المصدر نفسه، ص ٣٧.
[٣] محمد، سماح رافع، (١٩٩١) الفينومينولوجيا عند هوسرل، بغداد: دار الثقافة العامة، ص ٥٥-٥٦.
[٤] المصدر نفسه، ص ٥٧.
[٥] المصدر نفسه، ص٥٧.

هيدجر التأويلية الثورية قد وجدت لها في كتابات غادامير تعبيراً منظماً ومكتملاً، فغادامير يرى "أن دلالة البحث التأويلي هي الكشف عن معجزة الفهم، وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات. إن الفهم هو المشاركة في القصد الجمعي، وأن ما نحن عليه من اشتراك مع التراث الذي ننتمي إليه هو الذي يحدد أفكارنا المتخيلة، ويقود فهمنا"[١].

إن مهمة التأويل بنظر غادامير هي ليست شيئاً آخر سوى تأصيل الفهم، كما يمارسه كل من يفهم. ويرى أن السؤال الذي يطرح هو معرفة كيف أن علاقة وجودنا بالشروط التأويلية يمكن إثباتها، وتبريرها إزاء العلم الحديث. فمفهوم الهيرمنيوطيقا عند غادامير يشير إلى" الحركة الأساسية للوجود الإنساني، والتي تتألف من تناهيه، وتاريخيته، وتستغرق بالتالي كل خبرته بالعالم، إن حركة الفهم شاملة عالمية"[٢].

والفهم هو أساساً اتفاق، لذلك يفهم الناس بعضهم البعض بشكل مباشر أو أنهم يجعلون أنفسهم مفهومين من أجل الوصول إلى إتفاق، إن بلوغ فهم ما هو دائماً بلوغ فهم شيء ما، وفهم أحدنا الآخر يتعلق دائماً بشيء ما[٣]. فقدرة الفهم عبارة عن "عزم أساسي بواسطته يحيا الإنسان مع الآخر، ويتواصل معه، يتحقق هذا العزم أولاً في اللغة ووحدة الحوار"[٤]. ويرى وليد عطاري أن هناك توافقاً بين فتجنشتين وغادامير حول دور اللغة اليومية في تحقيق عملية التواصل على الرغم من اختلافهما حول سمات اللغة الأساسية نفسها[٥].

كما أن التوتر القائم بين الحاضر، والماضي هو عمل محوري في الهيرمنيوطيقا، وأن مهمتها ليست تأسيس إجراء منهجي للفهم بقدر ما هي تبيان الشروط التي يمكن في ظلها أن يحدث الفهم، وعمل الزمن أن يقضي ما هو جوهري فيسمح للمعنى الحقيقي في الشيء أن يظهر ويتجلى[٦].

يرى غادامير أن هدف الهيرمنيوطيقا هو فهم النص، وليس المؤلف، -كما ذهب دلتاي- إلا أن غادمير يرى أن الحقيقة ليست غير زمانية وأن المؤول هو عنصر أساسي في عملية

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٢.
(٢) غادامير، جورج هانس، (٢٠٠٦)، فلسفة التأويل، "الأصول-المبادئ-الأهداف" (ط٢)، ترجمة: محمد شوقي الزين، بيروت، الدار البيضاء: الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، ص٤٢.
(٣) غادامير، هانز جورج، (٢٠٠٧)، الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس- الجماهيرية العظمى: دار أويا، المقدمة.
(٤) ريكور، بول، صراع التأويلات، ص٣٥.
(٥) Walid, Attari, Wittgenstein and Hermeneutics, Al-manarah for Reserch and Studies-Humanities, Albayt University, Volume ١٣, NO١, March ٢٠٠٧ AD.
(٦) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، المقدمة.

التأويل، لكن العلاقة بين المؤول والنص هي علاقة جدلية[١].وهناك فيلسوف ترك بصماته الحادة على المشكلة الهيرمنيوطيقية وهو بول ريكور الذي عمل علـى توحيـد المجـالات المعرفيـة المنفصلة، محاولاً إيجاد القواسم المشتركة بينها، واسترجاع الهيرمينيوطيقا من علم اللاهـوت، والفلسفة، وعلوم الإنسان[٢].

يرى بول ريكور "P. Recoeur" أن العلاقة بين التأويل، وبين مفهوم الفهم إنما تقوم بنقل المشكلات التقنية لتفسير النص إلى المشكلات الأكثر عموماً للمعنى، واللغة[٣]، ويرى ريكور أن البحث في الجانب الدلالي عن محور مرجعي لمجموعة الحقل الهيرمنيوطيقي، فالتفسير علمنـا "أن النص يتضمن عدداً من المعاني، وأن هذه المعاني يتشابك الواحد منها بالآخر، وأن المعنـى الروحي معنى محول عن المعنى التاريخي، والحرفي. واعتبر نيتشه القـيم تعبيـرات للقـوة، والضعف وإرادة القوة التي يجب تأويلها، وفرويد بين أن الوعي لـيس دلـيلاً علـى المعرفـة الحقيقية"[٤]. فالهدف الحقيقي للعقيدة حسب نيتشه هو أن ترفع الضعفاء إلى موقع قوة، وتجعـل من الضعف فضيلة، وهو هدف يكذب هدفها الظاهري وهو أن تجعل الحياة أكثر احتمالا بالنسبة للضعفاء مؤكدا أن العقيدة مهرب الضعفاء وملجأ العجزة[٥].

وينفي ريكور وجود تأويليةٍ عامةٍ، ولا قانون عام للتفسير، ولكـن نظريـات منفـصلة، ومتعارضة، ومهمة المفسر هي النفاذ إلى النص، وتحليل مستويات المعنى، والظاهر والبـاطن، الحقيقي والمجازي، المباشر وغير المباشر. "إن التأويل هو عمل الفكر الذي يتكـون مـن فـك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية فـي المعنـى الحرفي، فإني أحتفظ بالمرجع البدئي للتفسير، أي لتأويل المعاني المحتجبة، وهكذا يصبح الرمز، والتأويل متصورين متعالقين، إذ ثم تأويل هنا حيث يوجد معنى متعدد ذلك لأن تعددية المعنـى تصبح بادية في التأويل"[٦]. ويؤكد ريكور على أهمية فهم طبيعة الاستعارة في عملية الفهم حيث

---

[١] Walid, Attari, Gadamer's Conception of Hermeneutic Understanding, Dirasat-the Humanities, University of Jordan, volume ١٨, A, Aprile ١٩٩٢.

[٢] غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص٢٦٥.

[٣] ريكور، بول، صراع التأويلات، ص٣٥.

[٤] المصدر نفسه، ص٤٣.

[٥] brian, leiter, the hermeneutics of suspicion, editted by: brian leiter, (٢٠٠٤), the future for philosophy, clarendon press.oxford p.٧٨.

[٦] ريكور، بول، صراع التأويلات، ص٤٤.

أن الاستعارة تحمل معنيين متعاكسين في آن واحد، فهي تعني مثل، وفي الوقـت نفـسه لـيس كمثله[1].

هكذا كان مسار التأويل، وهو عالم لا متناهي لا يحده مـنهج، ولا نظريـة لأن طبيعـة موضوعه مرتبطة بالإنسان، والإنسان في حالة تطور وافق معرفته التاريخية، والطبيعـة آخـذٌ بالتوسع مما يفرض آلياتٍ جديدةٍ لمواجهة كل مستجد جديد، كما أن اللغة وهي أداة نقل المعرفة، والفهم تواكب هذا التوسع، وتحاول التكيف معه، وبالتالي فإن أي نظرية في أي مجال معرفـي، هي نظرية مؤقتة، وحقيقية حتى اللحظة الآنية فقط.

لقد تأثر أركون - كما سوف نبين لاحقاً - بتلك المسيرة المتشابكة محاولاً توظيفهـا فـي حل إشكاليات المعنى المتعلق بالتراث، وخاصةً القرآن الكريم الذي يعتبره أساساً لهذا التـراث، وعلى الصعيد الإسلامي المعاصر فإن التيارات التأويلية جاءت صدى لهذه المـدارس الغربيـة، ومتأثرةً بها، ولم تطرح أي مساهمةً مستقلةً يعتد بها في هذا المجال. كما أن ارتباط اللغة العربية بالنص المقدس قد جنب حركتها الطبيعية وحد من توسعها لتواكب المـستجدات. وتظهـر هـذه الإشكالية في عمليات الترجمة التي تعمد إلى نقل المفاهيم، والمفردات كما هي في لغاتها الأصلية إلا ما ندر، ولا زال المنهج التفسيري القديم هو المهيمن مع تطعيمات محدودة بمستجدات العلوم الحديثة.

٣-التأويلُ وفق العقل الفقهي والعقل المنبثق:

يتخذ مفهوم التأويل في بداية نشأته في الثقافة العربية الإسلامية بعداً بيانياً. وعندما نقـول البعد البياني، فإن ذلك يحيلنا إلى البعد اللغوي بجميع مكوناته في لغتنا العربيـة، حيـث نلتقـي بالظاهر، والمستتر، والمحكم، والمتشابه، والحقيقي، والمجازي، والصور التاريخية، والقصص، والأمثال العقلية، والواضح، والغامض، والتنزيه، والتشبيه، وجميع هذه المكونات تـدور حـول الدال والمدلول، "وتأويل الكلام: عاقبته وما يؤول إليه"[2].

---

[1] alexis deodato s. itao,)٢٠١٠), paul ricoeur's hermeneutics of sympols: a critical dialectic of suspicion and faith, kritike jornal, vol٤, nu٢, dec ٢٠١٠, p.١-١٧.

[2] أبو الحسين أحمد بن الفارس بن زكريا، (١٩٩٧) معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، (مادة تأويل).

إن مفهوم التأويل يعني "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل بعادة لسان العرب في التجوز"[١]، والتفسير يعطي المعنى حسب ما ورد في الكلام، فالتأويل إيراد المعنى بحسب ما يراه المؤول، فالتفسير فيه تقييد، والتأويل فيه تصرف، ومعيار صحة التفسير. والتأويل أن لا يخل بالمعنى المعطى بمادة لسان العرب في التجوز في التشبيه، والمجاز. وكان ما درجت عليه العرب في المرحلة الأولى، وما سبقها من استخدام للمعنى هو معيار ومصدر التفسير. من هنا نرى أن التفسير ينطلق من مسلمة أساسية وهي أن الكلمة ذات معنى في ذاتها، ومهمة المفسر أو المؤول هي الوصول إلى هذا المعنى. ومع نزول القرآن أثناء حياة الرسول كان التفسير محصورا بالرسول، والصحابة العارفين بالمعنى المقصود، وبعد وفاة الرسول كانت هناك مسلمات ضمنية، أو صريحة تتحكم بمسار القراءة التفسيرية المشروعة، وتعصمها من الانزياح، والخروج عن مراد النص المقدس، وهي:

ا. الله موجود وهو عين ذاته، ولا أستطيع معرفته بشكل صحيح إلا من خلال ما جاء بالقرآن، والخطاب النبوي.

ب. تشكل المدونة الرسمية الحقيقة المطلقة لكلام الله.

ج. خضوع المؤمن للكلام الإلهي الذي يقول كل شيئ عن الوجود، ووجود الإنسان، ومصيره، وبالتالي لا يمكن رفعه.

د. كل ما يقوله الله هو الحقيقة وحدها، والحقيقة كلها.

هـ. ضرورة ربط معرفة هذه الحقيقة بجيل الصدر الأول من الإسلام الذي تلقى الوحي من النبي مباشرة، وطبقه[٢]

و. إغلاق باب الاجتهاد بعد وفاة الرسول، وحصر المؤمنين داخل إطار الدائرة التأويلية.

ز. للعلوم اللغوية القدرة على تعليم المؤمن تقنيات الوصول إلى المعنى، وتقنيات إنتاجه تسمح له باقتناص الحقيقة التي تضيء عقله، وإرادته، وأعماله[٣]، ويضيف الطبري "أن كل تأويل

---

[١] ابن رشد، (ب.ت)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ص ٣٣.

[٢] أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٢١.

[٣] المصدر نفسه، ص١٢٢.

القرآن إذا لم يدرك علمه بنص نبوي (حديث) أو بما يدل عليه فغير جائز لأحد القيل فيه لأن ذلك رأي والرأي ظن"[١].

هكذا نلاحظ أن هذه الأسس التي قام عليها التأويل الكلاسيكي، تضع سياجاً يحد من حرية العقل في التأويل للنص المقدس. كما تعطي الأولوية للفترة الأولى من الصحابة المرافقة لنزول الوحي، وتغلق باب النقد للنص المقدس بوصفه حقيقة مطلقة غير قابلة للمساءلة النقدية. كما تعتبر أن المعنى مصاحباً للنص أي متضمن في مفرداته ذاتها، وأي اختلاف في التفسير ناتج عن عدم قدرة المفسر من الوصول إلى هذا المعنى الأصلي، والمقصود من الله.

وقد زعم الفقهاء التقليديون – الطبري واحد منهم - أنهم قادرون على فهم كلام الله على نحو مطابق للنص، وهكذا على الفهم المطابق لمقاصد الله، من أجل بلورتها في قانون ديني خاص بأحكام الشريعة الموجهة لكل سلوك، وكل تفكير خاص بالمؤمن. ولقد كان الطبري*[٢] [٣]في تفسيره منهجا يرتكز على الأخبار المدعومة بالإسناد، ويوظف المناهج البيانية في التفسير التي لا تخرج عن المدونة الرسمية المغلقة (القرآن والحديث). غير أن الطبري بنظر أركون، لم يعي "أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافية، وحاجات مجتمعية، وبالمواقع الأيديولوجية، والمذهبية التي اتخذها هو بالذات كفقيه ومجتهد"[٤].

كما أن الطبري لا يعي أنه يسخر معطيات الوحي "عبر استغلال معطيات الحكاية، والسرد التي تغلب التصورات الأسطورية على المعطى الواقعي من أجل توليد إيمان محدد مرتبط بالمتخيل الاجتماعي"[٥]، وبذلك جرد التأويل من بعده الاجتماعي، والتاريخي، وجعل عملية الفهم متعاليةً تماماً مثل النص مما أصبغ عليها لاحقاً صفة القداسة، والفهم المشروع الوحيد. فالعقل والفهم مرتبط بالإله، وهو أبدي، وخالد، ومنسجم تماماً بشكل مسبق مع تعاليم الوحي. وبالتالي فإن العقل البشري يعتبر ضالاً كلما اعتمد على نفسه في عملية الفهم، فالأصل الإلهي للعقل التأويلي بهذا المعنى يجعل العقل الإسلامي يندرج في بنية المقدس[٦]. فالوحي

---

(١) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (١٩٩٩) جامع البيان في تفسير القرآن، (ط٣) بيروت: دار الكتب العلمية، ص٥٦.

(٢) أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص١٦.

(٣) وهو ابو جعفر محمد بن جرير الطبري، صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير كان إماماً في فنون كثيرة منها(التفسير والحديث) و(الفقه) و(التاريخ) وغير ذلك، ولد سنة(٢٢٤هـ) وتوفي في سنة(٣١٠هـ) في بغداد.
أنظر: فرانز روزنتال(١٩٦٣)،علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد علي،بغداد: مكتبة المثنى، ص ٧٦٠-٧٦١.

(٤) أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٢٣٥.

(٥) أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص٥١.

(٦) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٦٦.

النهائي، والأخير يقول كل شيء عن العالم، والإنسان، والتاريخ، والعالم الآخر، والمعنى الكلي والنهائي للأشياء. وكل ما يكتشفه العقل لاحقاً لن يكون صحيحاً أو صالحاً مؤكداً إذا لم يستند بشكل دقيق، وصحيح إلى حد تعاليم الله أو إلى امتداداته لدى النبي[1]. أي أن العقل البشري لا يستطيع أن يفكر في التاريخ من خارج النص الإلهي، وتصبح المعرفة، وعملية الفهم، والتأويل مجرد استنباط لغوي من النصوص، أو عمل معنوي سيمانتي، وليس استكشافاً حراً للواقع والنص بما يؤدي إلى التجديد المعنوي، والمفهومي في كل المجالات.

وقد كانت "الرسالة" للشافعي منسجمةً كل الانسجام مع الطرح التأويلي للطبري الذي وضعه في علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه. وينطلق الشافعي في رسالته من نفس البداية التي انطلق منها الطبري باعتبار المدونة المقدسة (القرآن والحديث) هي الحقيقة الكلية والوحيدة. وينطلق أيضاً من افتراض وليد المرحلة الأولى المتمثلة بالصحابة كمرجعية للفهم، وكذلك افتراض وجود استمرارية بنيوية، وتماثلية بين الزمان، والمكان الأولي الأصلي الذي نزل فيه القرآن، ونطق الحديث النبوي، وبين الزمان والمكان المتغيرة اجتماعياً، وتاريخياً. والربط بين اللغة العربية، لغة الوحي، والحقيقة والقانون، بهدف تحقيق خاصية جوهرية للعقل الإسلامي، هي خاصية التعالي على التاريخ الأرضي، وضرورة تضمين القانون، والتاريخ داخل فضاء الوحي. وقد أكد الشافعي على المكانة المتميزة، والخاصة باللغة العربية بالقياس إلى اللغات الأخرى، لأنها لغة الوحي، وهي اللغة التي اختارها الله دون غيرها من اللغات لنقل رسالته إلى البشر، ومن جماع علم كتاب الله، العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنزل بلسان العرب[2].

وينتقل من أهمية اللغة العربية إلى ضرورة اتباع غيرها لها لتأكيد السيادة السياسية العربية على الأمم الإسلامية الأخرى، كما أنه يستشهد بالآيات، والأحاديث مستخدما لها لتدعيم الأسس، والمبادئ التي صاغها، وحتى أن هناك كثير من الأحكام الواردة في "الرسالة" ليس لها سند في القرآن.

كما أن الشافعي يتحدث في "الرسالة" عن الحق (الحقيقة) خاليةً من التاريخ، كما أنها لا تتضمن الإشارة إلى الوقائع، والشخصيات التاريخية إلا نادراً. وهذا التوجه يتناسب تماماً مع المنظور المتعالي، والتقديسي للشافعي،، فالتاريخ البشري غير مهم بحسب هذا المنظور لأن

---

(١) أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٧.
(٢) الشافعي، محمد بن ادريس، (١٩٩٩) الرسالة، (ط١) تحقيق خالد السبع العلمي، وزهير الكلبي، بيروت: دار الكتاب العربي، ص٦١.

التاريخ هو الذي يخضع لحقيقة الوحي، وإن التصرفات، والأعمال في الحياة الدنيا لا تتخذ معناها الصحيح، والحقيقي إلا في الحياة الآخرة. كل ذلك ليخفي أن الظروف التاريخية الطارئة التي عاشها هي التي تحدد الفقه الشافعي لتقييد حركة التاريخ وفق الكتاب والسنة. فغاية الشافعي هي إقصاء التاريخية[1] لتأكيد الفكر المتعالي فوق التاريخ. "وهكذا نرى أن الشافعي جرد القانون من مشروطيته التاريخية، والاجتماعية ليجعله متعالياً، ومقدساً عن طريق تقنيات الاستدلال المتمثلة باستنباط القواعد الشرعية، والقانونية من القرآن والسنة، وهذا نوع من التكريس الأيديولوجي للسلطة"[2].

إن الشافعي في "الرسالة" اعتبر أنه فهم مقاصد القرآن (الله) فهما مطابقاً، وهذا غير صحيح أن يساوي بين قصد الله من النص، وفهمه له لأن فهمه مهما بلغ من الدقة لا يمكن أن يطابق فهم الله، ومقاصده. ولم يميز بين فهم المؤول، ومقصد القائل، على الرغم من أن الشافعي كان ينطلق من أن الاجتهاد بمجمله ظني، باعتبار أن رأي المجتهد صواب يحتمل الخطأ، وإن الاختلاف في الاجتهاد لا يسقط أي من الاجتهادين المتعارضين.

هكذا أصبح التأويل الفقهي عند عامة المسلمين أوامر إلهية لا مجال لمناقشتها، وينبغي الإلتزام بها في كل الأحوال. كما أن هذا التأويل يشكل السياج الذي لا يجوز التفكير إلا ضمن إطاره، وحسب إصوله، لأن العلاقة بين الإنسان والحقيقة حددت في العقل الأصولي بمعزل عن التاريخ، والواقع الاجتماعي. وقد استمرت آليات عمل هذه الأصولية حتى الآن مما أغلق الباب أمام أي تجديد على مستوى التأويل والتشريع.

لذا استخدم أركون إستراتيجيات "العقل المنبثق الاستطلاعي" في مواجهة الفهم الأصولي ليعمل على كسر السياج الدغمائي، من خلال استخدام المنهجيات الأوروبية الحديثة من الألسنية، وأنثروبولوجيا، وتفكيك، وتاريخية، بهدف طرح آليات جديدة لفهم القرآن، والتراث الإسلامي، وتعرية البعد الأيديولوجي، ودور المخيال في تشكل العقل الإسلامي؛ لأن العقل المنبثق الاستطلاعي ينفي وجود عمل نقي خالٍ من شوائب اللامعقول، او عقل يتطابق مع الحقيقة. ويدعو أركون إلى نقد العقل الديني بكل تركيباته المعرفية (من أنظمة لاهوتية، وتفاسير،

---

[1] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند اركون، ص١٣٨.
[2] أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص١٣٧.

وتواريخ) "داعيا إلى تفكيكها، وتحويلها إلى ورشة عمل مثلها مثل الأنظمـة، والاسـتراتيجيات المعرفية، والمواقع الفكرية التي أنتجها العقل الحديث، ودافع عنها"[١].

والعقل المنبثق هو "الذي يتقيد بجملة قواعد حددها أركون كما يلي: "العقل المنبثـق هـو الذي يصرح بمواقفة المعرفية، ويطرحها للبحث، والمناظرة، محددا ما يمكن التفكير فيه، وما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه، ونقده للمعرفة، ثم يقر بمحدودية هذه المرحلة، وحدودها معرفياً، فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محالة"[٢]. أي إن مـا يرفـضه أركون هو الأنساق الشمولية بجميع تحليلاتها، وادعاء أي منهج بأنه الوحيد، والشامل، والكشف عن ما منع التفكير فيه، أو أبعد من دائرة الاستطلاع برؤية نقدية تحـرر الفكـر مـن القيـود الإبستيمولوجية، والإكراهات التيولوجية، والسياسية، التي فرضها العقل الدوغمائي. وإن أركون يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات، وبقدر الإمكان دون استبعاد لأي سبب كـان مـن خلال موقف ينافي التبجيل الأيديولوجي لأمة، أو مذهب أو دين أو فلسفة على غيرها، وادعـاء امتلاك الحقيقة من أي طرف، والاحتكام للعلم، وطرق إنتاجه، ونقض أحادية التأويل، أوالـدفاع عن طريقة واحدة في التأويل بوصفها الطريقة الصحيحة، ورفض عدم تقبل الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة. بعبارة أخرى: تبني نظرية صراع التـأويلات[٣]. بمعنـى: أن العقـل المنبثق هو عقل التأويل المنفتح على لا محدودية الحقيقة، وهو التأويل الذي يجنبنا الوقوع فـي السياج الدغمائي المغلق، وما يترتب على ذلك أنه كلما "حاول أن يؤصل نظريـة أو تـأويلا أو حكما يكتشف استحالة التأصيل، وأن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات، ومـسلمات تتطلب التأصيل، والتأييد، والتحقق، وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف تاريخية كل تأصيل"[٤].

وعليه فإن العقل المنبثق الاستطلاعي لا يهدف إلى بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصِـلة للحقيقة؛ لأن ذلك يعيدنا إلى تشكيل سياج دغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى للخـروج منها، وبالتالي الإبقاء على المنظورات المتعددة المفتوحة لتجنب خطاب المنظور الوحيد، ويدخل

---

(١) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٨٧.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢.
(٣) المصدر نفسه، ص١٤.
(٤) المصدر نفسه، ص١٥.

في إطار البحث العقلي، الفكر الافتراضي لكي يفسح المجال لجميع أنواع مستويات التـساؤلات، والإشكاليات[١].

إن استخدام أركون لمفهوم "العقل المنبثق الاستطلاعي" يهدف إلى الانتقال لمنهجيات مـا بعـد الحداثةبمختلف تجلياتها، والمتمثلة بإلغاء الشمولية الفكرية، وإفساح المجال أمام جميع الـشعوب بقدر متساوٍ بإثراء المعرفة الإنسانية، وذلك بالخروج على مفهوم المركزيـة الأوروبيـة الـذي كرسه فكر الحداثة. واعتبار أن مكونات المعرفة البشرية مختلفة يمكن مقارنتهـا دون إصـدار أحكام قيمة تشير إلى وجود فكر متفوق وآخر متخلف.

العقل الأستطلاعي المستقبلي مضاد للعقل الدوغمائي المتحجر الذي لا يتبدل ولا يتغيـر. لهـذا السبب يبدو شاردا أحيانا وغير واثق من خطواته. وكثيرا ما يتعثر ويشرد قبل أن يتوصل لأمر يقين أو حقيقة معينة يعيش عليها فترة من الزمن قبل أن تحل محلها حقيقة أخـرى. ولا يوجـد معنى معصوم لديه، لأن المعنى أيضا يتغير بتغيـر العـصور والظـروف. وبمـا أن العقـل الاستطلاعي المنبثق الجديد لا يعتمد بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة، فإنه أبعد ما يكون من الاستبداد والتوتاليتارية. إنه يعرف انه قد يصيب وقد يخطئ، وهو مستعد للتراجع إذا ما شعر أنه أخطـأ، كما أنه يقوم بمراجعة نقدية لذاته كما يقطع مسافة معينة لكي يقيم السلبيات والإيجابيات ويصحح المسار إذا لزم الأمر.

وفضلاً عن ذلك فإن أركون أراد الخروج من السياجات الدوغمائية للعلمانية والحداثة، والخروج على سلطة العقل الوحيدة التي تلغي المخيال، واللاوعي على الرغم من أهميتهـا فـي تـشكيل الوعي والمعنى، وإعادة الاعتبار للأسطورة والدين، والتأكيد على الإنـسان باعتبـاره مـصدراً للمعرفة بدلا من الآلهة، وأن للعقل الإنساني وحده مهمة معرفة كينونـة الإنـسان، ومـصيره، وكينونة العالم، وتحرر المعرفة الإنسانية من كل قولبة وتسييج.

ويرى أركون ضرورة إعادة ضبط العلاقة بين النص "Text" والتلقي "Reception" من منظور نقدي يشكل ظاهرة الوحي، ويربطها بمشروطيتها التاريخية، وتأكيد عدم إمكانية بلـوغ المعنى النهائي للنص الديني، أن النص القرآني لا يمكن استنفاذ تأويلاته.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٥.

٤- مرتكزات التأويل

تتحدد مرتكزات التأويل من خلال توجهات المؤول واستراتيجياته في الوصول إلى المعنى، أو إلى الفهم سواء أكان المعطى المراد تأويله نصا شفويا أو كتابيا، أو أثرا فنيا أو وجوداً مادياً أو رمزياً، أو شعوراً يعبر عن إحساس.

ورغم أن كلمة المعنى تبدو للوهلة الأولى محددةً ومفهومةً إلا أنها حمالة للمعاني التي تتقارب، وتتباعد حسب المستخدم. فالمعنى قد يدل على معنى الشيء المتعارف عليه من خلال اللفظ المحدد، أو قد يشير إلى المضمون، وإظهار ما تضمنه اللفظ من مراد وقصد. فالمعنى قد يكون كياناً ذهنياً تصورياً، أو رمزياً، وقد يكون مفهوما، أو إجراء، أو حركةً تعبيرية. والمشترك لجميع الحالات هو بيان القصد الذي أراده المعبر من خلال المعبر.

أ. **اللغة**

قد يتبادر إلى الذهن عند ذكر اللغة اعتبارها مجموعة أصوات للتعبير عن الفكر، أو أداة للتفاهم، أو وسيلة لنقل المعاني، والمقاصد. لكن نظرة خاصة أولية تكشف أن اللغة أكثر من مجموعة أصوات، وأكثر من أن تكون أداة للفكر، أو تعبير عن عاطفة لأن اللغة جزء من كياننا السيكولوجي الروحي. "فهي عملية فيزيائية اجتماعية، بسيكولوجية على غاية التعقيد تتشكل من خلال المتكلم، المخاطب، والأشياء، أو فكر أو أحاسيس، يتكلم عنها من خلال كلمات أو مفردات، أو إشارات ملامحية، كما أنها فونيمات لها في الذهن صور معينة أي معاني"[١]. فاللغة ظاهرة سيكولوجية اجتماعية ثقافية مكتسبة، لا صفة بيولوجية ملازمة للفرد اكتسبها لأصله التكويني، وهي تتكون من مجموعة رموز صوتية لغوية اكتسبت عن طريق الاختبار، والتواضع على المدلول الدالة عليه (المعاني) لتشكل نظاماً رمزياً صوتياً تستطيع جماعة ما أن تتفاهم، وتتفاعل بواسطته، وبالتالي، تختلف كل لغة عن اللغات الأخرى تبعا للبيئة، والحياة الاجتماعية، ونظامها، وتصورها للوجود، والكون، والأساطير، والعقائد السائدة فيها.

وهناك تصورات مختلفة من حيث تكون اللغة، فمن قال بأنها توقيفية، أي علمها الله لآدم، ومن ثم للإنسان، وقائل أنها اصطلاحية توافقية[٢].

---

[١] فريحة، أنيس، (١٩٧٣) نظريات في اللغة، دار الكتاب اللبناني، ص١١.
[٢] المصدر نفسه، ص١٩.

ويبدو أن الأقرب للصحة هو أن اللغة توافقية نظرا لاختلاف بنية اللغـات عـن بعـضها البعض، وكذلك لارتباط وجودها بالإنسان نفسه. فكثير من اللغات سادت في فترة زمنيـة مـا، وكانت تحمل مقومات اللغة القادرة على أداء وظيفة اللغة الفكرية، والتواصلية، والمادية، لكنهـا اندثرت باندثار الشعوب التي كانت تستعملها مثل: اللغة الآرامية، والسومرية، والسريانية التـي أصبحت موضع درس أكاديمي فقط.

واللغة العربية كبقية اللغات تكونت في البداية من لهجات كانت تحمل مقومـات اللغـات لكنها اندمجت في لهجة قريش التي نزل بها القرآن لتختفي جميع اللهجات، وتتوحد فـي إطـار جديد. ولبنية اللغة العربية خصائص تشترك فيها مع اللغات الأخرى، وخصائص تتميـز بهـا. ومن أهم هذه الخصائص: الاشتقاق: حيث بالإمكان الاشتقاق من الجذر الواحد، والمادة الواحـدة (كما سماها القدامى) نظريا أكثر من ألف كلمة بزيادة عناصر صوتية، أو إشارية، أو ضمائرية في أول الكلمة أو في وسطها، وآخرها.

كما تميزت اللغة العربية بخاصية **التصعيد**، أي الانتقال بالمعنى مـن الـصورة الماديـة الملموسة إلى الصورة الذهنية (العقل من العِقال)، بعبارة أخرى: الذات تصبح معنـى مجـرداً، وكذلك **التوليد**، وهو إصباغ معنى جديد على كلمة قديمة تتضمن معنى آخر، (الهاتف كلمة قديما كانت تعني من يسمع صوته ولا يرى شخصه، أما الآن فهـو اسـم الجهـاز المـستخدم فـي الاتصال). **والترادف** الذي يعني: إحلال الصفة محل الموصوف، وكذلك **التـضاد** وهـو: ورود معنيين متضادين للفظة الواحدة (السدمة: الظلمة والنور، الصريح: الليل والنهار، الزفر: الرائحة الطيبة والكريهة، المولى: العبد والسيد). ويفوق عدد الأضداد في العربية الأربع مائة لفظـة[1]. بالإضافة إلى **النحت** وهو: دمج كلمتين بعد حذف وصقل لتكوين كلمة جديدة ذات معنى جديـد، وكذلك **المجاز، والاستعارة، والتشبيه**، وغيرها من الصيغ البلاغية.

هذا يبين أن فكرة أحادية المعنى التي قال بها الـسلف الـصالح، ومـا زال يقـول بهـا الأصوليون المعاصرون في تفسير القرآن عبارة خالية من المعنى، وأن إصباغ صفات استثنائية للغة العربية، أي اعتبارها خارج إطار فهم اللغة عموما عبارة خالية من المعنى أيضا.

فإشكالية اللغة وعلاقتها بالوجود التي هي محور العملية التأويلية ليست بالبساطة التي تبدو للوهلة الأولى. فالوجود هو أساس المعرفة، أي أن الإبستيمولوجيا تأتي منطقيا بعد الأنطولوجيا،

---

[1] المصدر نفسه، ص١٠٠.

وتعتبر هي الشرط الأساسي للكشف عن الأنطولوجيا، "فعندما نتكلم أو نعبر فإننا نعبر، ونـتكلم عن شيئ ما، وهذا يفترض وجود هذا الشيء أي يفترض الوجود"[(١)]. فكل عبارة لهـا مرجـع مادي أو مرجع ذهني أي مفهوم. فاللغة لا توجد بدون وجود ما فدائرة المعنى تدل على الوجود، ودائرة اللامعنى تدل كذلك على وجود العدم، حتى الشعور لا يمكن أن يتم من خلال اللغة التـي تخترق الشعور من خلال احتكاك الشعور بالعالم الخارجي[(٢)].

إن العالم الخارجي، والداخلي هو جملة من الرموز، وإن الاحتكاك معه أو مسه لا يمكـن أن يتم بدون رموز. فعندما أنظر إلى شيئ ما بدون رمز سابق، فأنا لا أرى شيئا، ولا أحـصل على معنى، ولكن عندما أنظر (الشيء الرمزي) فإن معرفتي تبدأ بالظهور، وشعوري اللغـوي يبدأ بالتفكير[(٣)]، وبالتالي، فإن فهم أي عبارة ما هو إلا وضع العبارة في شبكة رمزية، أو تحويل العبارة إلى عبارات أخرى معادلة لها في المعنى، أو وضعها في التعادل مع عبارة أخـرى إن "الفهم فعل لغوي رمزوي لا يتم إلا بالتحويل أي الخروج على النص وعلى حرفيته، فهو يهدف إلى التحويل نحو رموز أخرى، وإلى صور رمزية أقل تعقيدا، وهو عملية تفكيك، وتحويل لمـا هو متشابك، وما هو مركب"[(٤)].

إن أركون عندما اختار أدواته التأويلية انطلق من مقولات أساسية هي:

١- أن اللغةَ توافقيةٌ وليست توقيفيةً. وأن مصدرها اجتماعي بشري، وليس إلهي، وبالتالي فإن فهم اللغة العربية يكون من خلال تحليل بنيتها الداخلية الخاصـة، وربـط ذلـك بـالواقع الاجتماعي، والتاريخي الذي تكونت فيه هذه اللغة. وإن النص القرآني بالتالي نص لغـوي باللغة العربية، ومحكوم بآليات بنيتها، وفهمه يكون من خلال هذا الطرح، وليست لغة فوق التاريخ، ولا لغة فوق اللغات البشرية.

٢- كما أنه ليست للغة العربية جوهر مستتر وراء حجب المعبر، فاللغة كظاهرة هي ذاتهـا، وهي المعبر ذاته، والمعبر ذاته (النص) هو الحامل للمعاني اللغوية التي تكون أساس اللغة بوصفه تعبيراً عن التواضع الاجتماعي للمعنى، والمعبر عن المخيال الجمعي في الفتـرة التي جاء بها النص.

---

(١) أدهم، سامي، (١٩٩٢) فلسفة اللغة، التفكيك العقلي اللغوي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنـشر والتوزيـع، ص٢٩٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٠٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٠٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٢٢-٢٢٣.

٣- يفهم المعنى من خلال آليات التعبير ذاته من حقيقة، ومجاز، وأسلوب السرد، وما يحمله من معانٍ.

٤- إن النص القصصي الأسطوري غير النص الخطابي، وغير النص الشعوري التعبدي.

٥- واللغة ظاهرة خارجية موضوعية تخضع للدراسة العلمية كبقية الظاهرات الفيزيائية الطبيعية، إذ تخضع للتجارب، وللتحليل العلمي، ويمكن دراسة صيغها، وتعابيرها، وعباراتها، ونحوها، وصرفها، وتحليل تراكيبها، وعلاقتها بعلم النفس، والأنثروبولوجيا، والعلوم الأخرى.

ب. المجاز

لقد اعتبر أركون المجاز أداةً هامةً، وفاعلة في عملية التأويل، والمجاز هو "اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما، وهو إما أن يكون مشابه المنقول إليه بالمنقول عنه في شيئ، وإما أن يكون غيرها، فإن كان الأول يسمى المجاز استعارةً، وإن كان الثاني سمي المجاز مرسلاً"[١].

والمجاز إما أن يكون مجازا عقليا، وهو إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له أي غير الملابس لذلك الفعل، أو معناه له، أو يكون مجازا لغويا، أي "استعمال الكلمة في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح التخاطب مع قرينة مانعة هي إرادته أي فرادة معناها في ذلك الاصطلاح، ويكون المجاز، وهو ما خفي المراد منه بحيث لا يدرك بنفس اللفظ إلا ببيان من المجمل سواء أكان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية، أم لغرابة اللفظ"[٢].

وقد توسع ابن قتيبة في معنى المجاز ليشمل "الاستعارة، والمثيل، والقلب والتقديم وتأخير،،والحذف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والجمع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص"[٣]وهي كلها ظواهر أسلوبية تعني التغيير في الدلالة، والخروج بها عن دلالة المواضعة الشائعة. لكن التغيير في دلالة لفظ معين يفترض أن يكون بين المعنى المنقول إليه اللفظ، والمعنى المنقول منه علاقة ما، وأن يكون

---

(١) الجرجاني، علي بن محمد الشريف، (١٩٨٥) كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، ص٣١٤.
(٢) المصدر نفسه، ص٣١٦.
(٣) ابن قتيبة، (أبو عبد الله محمد بن مسلم)، (١٩٧٣)، تأويل مشكل القرآن، (ط٢) تحقيق: أحمد صقر، القاهرة: دار التراث، ص٢١-٢٢.

متواضع عليه بين الجماعة المستخدمة للغة، أي أن حرية النقل من حق الجماعة لا من حق الفرد، وعلى الفرد أن يتبع في عباراته وأساليبه طرق الدلالة التي سارت عليها الجماعة قبله دون أن يخرج على هذه الأطر الدلالية أو التعبيرية، وذلك لتحقيق الوضوح الذي لا بد منه لأداء اللغة لوظيفتها[١]، لأن وظيفة اللغة الأساسية هي التواصل، والتبادل للمعرفة، ونقل الخبرة أي ضرورة اجتماعية، وبالتالي، لا يجوز الخروج على تحقيق هذه الغاية.

ينطلق أركون من أن القرآن خطاب مجازي يقوم على الاستعارة، والتشبيه، وضرب الأمثال، والقصص. وهذا يجعله مفتوحاً على مختلف المعاني باعتبار أن اللغة توافقيةٌ، وهي ملك للإنسان، ومحصلةً لإبداعه الاجتماعي. والإنسان ليس طرفاً متلقياً فقط[٢]، وبالتالي يسقط أركون المقولة الأرثوذكسية التي تتحدث عن أحادية المعنى (الدلالة الحرفية فقط).

يرى أركون أن الفهم التقليدي للمجاز قد حصره في دائرة الوظيفة الفنية، أو الجمالية. من هنا كان الشارحون يبحثون عن المعنى الأصلي الأولي الحقيقي لكي يكتشفوا العلاقة الحقيقية التي تربط الكلمة بالشيء، أو الدال بالمدلول[٣].

يميز اركون بين النظرية التقليدية في التعامل مع المجاز، والنظرية الحديثة "التي لا ترسم حدوداً قاطعةً بين "الواقعي" و"المجازي"، وإنما تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز، أو الكتابة في توليد الساحة اللغوية لكل خطاب، وتشكيلها"[٤].

ويرى أركون أن الفهم الأرثوذكسي للمجاز يهدف إلى تغييب حقيقة التفاعل بين اللغوي، والاجتماعي من خلال القفز على البعد الإبستيمولوجي للمجاز، وهو البعد الذي يفسح آفاق إنتاج المعنى. إن فهم المجاز بمعناه الحديث هو ما يهم أركون، لأن "الاستخدامات المختلفة للمجاز تشير إلى أنماط، ووظائف معينة للغة تربط بدورها بمواقع اجتماعية، وأدوار سياسية محددة"[5].

إن أركون يرفض التعامل مع المجاز على أنه وسيلة أو أداة جمالية فحسب، لأن ذلك يكرس فكرة المعنى الحقيقي الصحيح والمشترك الذي يؤسس الأحكام والصيغ القضائية التي تستخدمها السلطة السياسية، والحركات الأصولية. وذلك لأن أركون يرفض اعتبار اللغة، والمعنى توقيفي (ذات مصدر إلهي)، ويتبنى مقولة أن المعنى قضية توافقية ذات مصدر بشري

---

[١] أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٧)، الاتجاه العقلي في التفسير، (ط ٦)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص١١.
[٢] أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، ص١٨٩.
[٣] أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٥١.
[٤] أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص٨٩.
[5] أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٠.

اجتماعي. كما أن أركون من خلال فهمه للمجاز باعتباره أداةً لغويةً تستخدمها الفئات الاجتماعية لتأويل النص بما يتناسب مع مصالحها الأيديولوجية، والسياسية، وهذا هو البعد الإبستيمولوجي المعرفي الذي يكشف الاستخدامات المختلفة للمجاز.

ويلتقي هذا الفهم مع تعريف بول ريكور للاستعارة باعتبارها "ليست تزويقا لفظيا للخطاب، بل هي لها أكثر من قيمة انفعالية، لأنها تعطينا معلوماتٍ جديدةً، وبوجيز العبارة تخبرنا الاستعارة شيئا جديدا عن الواقع"[١].

فالمجاز بنية لغوية تتجاوز اللفظ المستخدم، فهربرت ريد "Herbert Read" يرى أن المجاز "هو جمع عدة وحدات معقدة في صورة واحدة قوية، إنه تعبير عن فكرة معقدة"[٢]، ففي تركيب المجاز نجمع عدة عناصر متباينة أصلا لتكون عقدة واحدة، وهي لا يمكن العثور عليها لوحدها أصلا في الطبيعة. فخلق المجاز يستلزم حالة تحول، انتقال العناصر إلى تركيبة جديدة. ومع أنه يعبر عنها غالبا بكلمات، إلا أنها تتكون في المقام الأول من تحويل الصور المستقلة إلى صور جديدة، لذا فإنها ليست ظاهرة دلالية محضة[٣].

وهناك علاقة بين الأسطورة، والمجاز باعتبار أن الأساطير ما هي سوى حالات متطرفة من المجاز، كما أن المجاز، والأسطورة متممين، يقصد منهما إضافة مخزون من الرموز إلى الرموز التي يزودنا بها العالم الطبيعي الذي نجربه به، وليس اعتبارها تشير إو تمثل الواقعة الطبيعية.[٤]

ج. الأسطورة

لقد استخدم أركون الأسطورة والمخيال، ومفاهيم عديدةً أخرى مستنبطةً من العلوم والمنهجيات الأوروبية، بهدف فتح آفاق أوسع للتأويل وتحرير رهانات المعنى من جميع أنواع السيطرة، والإكراه. فدعى إلى إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري، وإبراز مضامينه، وكيفيات اشتغاله من خلال توضيح وظائف الموروثات الأسطورية، ودورها في تشكيل البنية العقلية، والاجتماعية للمجتمع الإسلامي.

---

(١) ريكور، بول، (٢٠٠٣) نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص٩٤.
(٢) مونز، بيتر، (١٩٨٦) حين ينكسر الغصن الذهبي، ترجمة: صبار سعدون السعدون، بغداد: وزارة الشؤون الثقافية العامة، ص٨٨.
(٣) المصدر نفسه، ص٨٨.
(٤) المصدر نفسه، ص١١٠.

ويعتبر أركون الأسطورة ذات أهمية في تحديد المعنى، وفهم تاريخ أي جماعة بشرية، "لمفهوم الأسطورة قيمة توضيحية، وتثقيفية، وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي، وهذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي، هكذا نلاحظ كيف أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم نظاما رمزيا جديدا"[(١)]، وتعيد المعرفة الحديثة الاعتبار للأسطورة من خلال الأنثروبولوجيا الاجتماعية، والثقافية إذ تتم إعادة الاعتبار إلى المعرفة القصصية عن طريق تغيير العقل ذاته. فبدلا من أن العقل كان ممارساً سلطةً تعسفيةً، وهيمنة مطلقةً أصبح ينفتح على جميع أنواع المنطق الداخلية السائدة في مختلف الأنظمة الثقافية. وهكذا راح يعترف بوجود عقلانيات متعددة لا عقلانيةً واحدةً، وبطرائق متعددة لمعضلة المعنى[(٢)].

والأسطورة -حسب أركون- تؤدي دورا أساسيا في ابتكار القيم التي تشكل العصب الروحي، والأخلاقي للجماعة أو للطائفة أو للأمة. إنها تفسر الوجود، وترفع من قيمته في آن معا[(٣)]، وبالتالي، فإن كل قراءة نقدية للتراث -في رأيه- لا بد لها من إيضاح الأبعاد الأسطورية للفكر الديني، لما لها من دورها في تشكيل الوعي الجماعي الإسلامي. وحضور الأسطورة كثيف في تاريخنا الإسلامي لا سيما العصر التدشيني، وما رافقه من اختلاط الأسطوري بالتاريخي إلى درجة هيمنة الفكر الأسطوري على التاريخي سواء من خلال أسطرة الأحداث، أو الاشخاص بهدف خدمة الدين الجديد، أو السلطة السياسية. وتنصب جهود أركون على توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية، والمعرفة العقلانية، وروابطها المتغيرة، والمتحولة[(٤)].

يبين أركون كيف قامت الأديان التوحيدية بتوظيف النظم المجازية أو البلاغية، والإشارات الرمزية الرئيسية(SYMBOLIC) متحركة في فضاء أسطوري، وذلك من أجل إظهار إنسان الميثاق المتحالف مع الله الحي المتكلم الذي يفعل داخل التاريخ الأرضي من أجل إغناء، وتوسيع العلاقة التبادلية بين الله، والإنسان.

لذا نجد أركون يعمل على تفكيك الأفكار متعمقا حفريا، ومنقبا باللغة، والتاريخ لفصل البعد الأسطوري عن التاريخي من خلال التنقيب في اللغة، وإزاحة ثقلها عن المفكر، والوصول إلى

---

(١) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٣٤.
(٢) أركون، محمد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص٢٩٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٩٧.
(٤) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٣٤.

الطبقات السفلى بالثقافة الرمزية الذي لا يتم إلا بإسقاط مستويات لغوية رمزيـة متعـددة علـى ذاتها، وذلك يتطلب إلغاء الاعتقاد، والإيمان، والذكريات، وتمييز العقلاني من المتخيل، والبعـد الأيديولوجي مستخدما ترسانة العلوم، والمنهجيات الحديثة بهدف تحرير المعنى من الانـسدادات التي خلقتها الأرثوذكسية الدينية، والسلطة السياسية، والتأسيس لمعنى أكثـر عقلانيـة، وأوسـع مدى.

د. المخيال الإجتماعي

يحتل المخيال الجمعي عند أركون مكانةً هامةً في العملية التأويلية، ويستخدمه كأداة فعالة لتوضيح المعنى؛ لأن المتخيل يشارك العقل في تكوين المعنى. وقد عمل أركـون علـى بيـان مضامينه، وطريقة تشكله، وكيفية اشتغاله، ودوره البنيوي في إخراج التراث بالصورة التي هـو عليها معتبرا ذلك شرطا ضروريا لكل جهد معرفي غرضه الوعي بحجم، وفاعلية المتخيل فـي التاريخ، والمخيال عند أركون "عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح، وتجسدها فـي المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل"[١].

ويرتبط اهتمام أركون بالمتخيل، والخيال بهدفين أساسيين الهدف الأول هـو إبـراز دور العامل الرمزي ككل من خلال الوقوف على تمظهراته، وتجلياته المختلفة، ومـن ثـم تجـاوز تبخيسه، والحط منه باعتباره بعداً أساسيا للوجود الاجتماعي لما له من قدرة كبيرة على تـشكيل الصورة الذهنية، وعلى إنتاج رؤية للوجود، والإنسان. والهدف الثـاني هـو تجـاوز الثنائيـة المتيافيزيقية التي تفصل العقل والفكر عن الخيال والصورة. وهي الثنائية التي كرستها العقلانية الديكارتية عندما انتصرت لسلطة العقل، وسيادته، واستبعدت المخيلة[٢]. والعقل -حسب أركون- لا يمارس دوره إلا بعلاقة مع الخيال، والمتخيل، فالمتخيل الديني مركـب بواسـطة الـصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية[٣]، فاللغة الدينية، والتكـرار الـشعائري تجعل المتخيل له قدرة كبيرة على استبطان الصور، وتمثل كل الأشياء المحـسوسة، والذهنيـة، فكل شيئ بالنسبة للمتخيل الديني يمكن معرفته من الكلام التأسيسي[٤].

---

(١) أركون، محمد، الإسلام والسياسة والأخلاق، ص٩.
(٢) أركون، محمد، العلمنة والدين، ص٢٦.
(٣) أركون، محمد، الإسلام والسياسة والأخلاق، ص١٥.
(٤) المصدر نفسه، ص١٥.

وهكذا يقدم المتخيل الديني ذاته بصفته مجمل العقائد المفروضة، والمطلوب إدراكها وتأملها، بل وعيشها كأنها حقيقة لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل. ويصبح المتخيل الديني في المجتمعات التي تسيطر عليها التصورات الدينية متطابقاً مع المتخيل الاجتماعي الذي هو الأفكار، والقوى التي تربط الفاعلين الاجتماعيين وتعمل على الهيمنة في الساحة الاجتماعية.

فالمتخيل والدور الفعال الذي يلعبه هو ما يجب على العلوم الإنسانية والاجتماعية الكشف عنه لبيان مسار المجتمعات وعلاقتها بالمجتمعات الأخرى. فالمتخيل يشكل المحرك الديناميكي، والفعال للتاريخ لأنها مغروسة، ومتجذرة في وعي الناس إلى حد انها تشكل قوةً ماديةً ضخمةً، ولها القدرة على تجييش الشعوب خاصةً في زمن الحرب[١].

إن المتخيل له وظائف دينية، واجتماعية، ويكمل دور العقل، ولا يمكن فهم الأشياء فهما صحيحا، وموضوعيا دون بيان دوره، والتفاعل والتداخل بين العقل، والخيال، وبين الوعي، واللاوعي.

إن هدف أركون الأساسي هو توسيع دائرة احتمالات المعنى، وهدم التناقضات التقليدية بين أدوات المعرفة. من هنا أعطى اهتماماً للمخيال بهدف إضاءة هذه الزاوية في الفكر التي ربطت فيما مضى بالخرافة باعتبارها لا معقول، وانسجاما مع معطيات العلم الحديث خاصة في مجال المجتمع، والتاريخ، وعلم النفس التي كشفت أن المتخيل الاجتماعي، والديني يلعب دورا في تكوين المعتقدات، والمعنى، وكذلك اللاوعي لها تأثير كما للوعي في تحديد السلوك البشري.

هـ. المعنى وآثار المعنى

يولي أركون لمفهوم آثار المعنى أهميةً خاصةً في مشروعه التأويلي للفكر الإسلامي بهدف التخلص من مقولة وجود معنى أولي "Fore Meaning"، وأصلي تنتج عنه كل المعاني اللاحقة. وإن عملية الخلط بين المعنى، وآثار المعنى التي يقصدها أركون هي: "الآثار المترتبة على قراءة النص لدى القراء. فقد يفهم القراء إيحاءات، وأشياء لم يكن يقصدها المؤلف، ولم يفكر بها"[٢]. وهذا المعنى يتم تكريسه عبر السلطة السياسية، والثيولوجية على أنه المعنى الأصلي، وبذلك يتم إسقاط البعد التاريخي، والاجتماعي للنص، وبذلك يحصل التمفصل بين آثار

---

[١] المصدر نفسه، ص١١.

[٢] أركون،، محمد، (١٩٩٥) الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإيرادات الهيمنة (ط١) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي ، ص٢٦.

المعنى؛ أي فهم الناس للنصوص عبر خيالهم، والمعنى الصحيح، والمعتبر المعنى الوحيد للنص، وبين الأيديولوجيات التي تتحكم بالناس.

فكل "الفاعلين الاجتماعيين "Social Agents" سواء أكانوا على المستوى الفردي أم الجماعي يخضعون لآثار المعنى بل وينتجونها بدورهم عن طريق المزاودة على المعنى الأصلي الأولي للنص"[١].

ويرى أركون أن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين، أو من أتباع الأحزاب المختلفة، والأيديولوجيات السياسية يفسرون النصوص التأسيسية بأشكال مختلفة كل بحسب حاجياته، ومداركه، وظروف عصره[٢].

ويعتبر أركون أن الإشكالية الأساسية في الفكر الإسلامي المعاصر هي كيفية إجبار الناس على أن يتقبلوا أثار المعنى سواء على صعيد التفسير أو الفقه بأعتباره المعنى الوحيد والصحيح المطابق لمقاصد النص القرآني، إذا ما علمنا أن هذا الأخير قد رسخ من قبل الخطاب الديني ثم تم تدعيمه من قبل خطاب الميتافيزيقيا الكلاسيكية، أي تم ترسيخه، وتدعيمه بصفته جوهرانيا معصوما مقدسا يتعالى على كل المشروطيات الظرفية، اللغة، والتاريخ، والذاكرة الثقافية الجماعية[٣]، وبعبارة أخرى: يؤكد أركون على المنشأ الاجتماعي للمعنى بوصفه نتاج تفاعل المتلقي مع النص من خلال ظرفه الزماني والمكاني.

فأركون يؤشكِل كل عملية إنتاج للمعنى، وذلك من خلال التساؤل عن الآليات اللغوية، والمواقف العقلية، والإكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى، أو مضامينه عابرا، أو ظرفيا، أو صدفيا، أو متحركا، أو قابلا للبرهنة على صحته أو خطئه.

أما التفسير التقليدي، فيجهل هذا التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى، وآثار المعنى، ثم يبدي أنه معنى موثوق بعد الفحص الدقيق يتبين أنه ليس في الحقيقة إلا عبارةً عن آثار معنى متغيرٍ طبقاً للتفاعلات المعقدة الكائنة بين المؤلف- النص- المتلقي الذي وجه إليه هذا الخطاب[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٨.
(٣) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص٥٣.
(٤) المصدر نفسه، ص٥٤.

إن تأكيد أركون أهمية آثار المعنى والتفريق بينها وبين المعنى، يهدف إلى تأكيد تاريخية الآيات، وربط معناها بظروف تاريخية واجتماعية خاصة أوجبت هذا الفهم –أثر المعنى. ويضرب أركون أمثلةً من خلال آيات الجهاد في سورة التوبة مبينا أنها تعكس الصراع الذي شهده الإسلام في المرحلة التاسيسية. وبالتالي، فإنه يرى ضرورة تعليق استخدامها في العصر الحديث على اعتبار أن مبررات آثار المعنى السابقة لم تعد قائمة، وإنما تم اعتبارها الحقيقة الوحيدة لأهداف أيديولوجية لا سيما أن بنية اللغة الرمزية جمعية متعددة الدلالة لا تكف عن توليد المعاني المختلفة في كل استعمال خاص[١]، فمهمة القارئ للنص هي الدخول من خلال التحليل الداخلي في لعبة الدلالة نفسها بحيث تتراءى له أساسا في اكتشاف تعدد وجوه النص، وجماعيته. من هنا فإن هدف التحليل البنائي للأدب إنما هو "اكتشاف تعدد معاني الآثار الأدبية[٢].

وقد وضع ابن القيم متغيرات كبرى تتغير معها الفتوى –أثر المعنى- وهي: "تغير الزمان، والأمكنة والأحوال، والنيات، والعوائد. أي أن الأصل في الفتوى هو التغير وليس الثبات"[٣]، والفتوى – حسب الغذامي- "رأي في الدين وليس رأي الدين، والكتاب والسنة هي مرجعيات للمختلفين معا، وجميعا، ولا يختص بها واحد دون غيره، وهي دعوة للجميع، وليس لأحد حق احتكار المعنى والمعرفة الوحيدة"[٤]. والفتوى معنى بشري متعدد ومتغير، وهي وجهة نظر تتأثر ظرفيا وعلميا، وعقليا، وشعوريا، وتغيبها الثغرات مثلها مثل أي فعل بشري آخر. أي أن آثار المعنى متعددة، ومتغيرة حسب الزمان والمكان، ومستوى الإدراك. فهي وقائع يجب أن لا تؤخذ على أنها براهين عقلية وحجج معرفية تفضي إلى مواقف محسوسة، وعدم إيهام الذات دوما، وتشبيعها بهذا المعنى بوصفه المعنى الأولي أو الأصلي، والصحيح. وذلك لأن رفع الوقائع العابرة الظرفية إلى مستوى البراهين العقلية يؤدي إلى التخاف الذي يرى الشيخ سلمان العودة أنه (التخاف) إثم يجب أن لا نغفره لأنفسنا، والتخاف لا يكون إلا بالغفلة عن التحولات الزمانية والمكانية، والأحوال، والعوائد[٥]، بمعنى: تجميد آليات المعنى وجعلها خارج الزمان، والمكان، وإصباغ عليها صفات جوهرانية متعالية تخالف طبيعتها، وآليات اشتغال اللغة.

---

(١) فضل، صلاح، (١٩٧٧) نظرية البنائية في النقد الأدبي، (ط٣)، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ص٢٩٧.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٩٨.
(٣) الغذامي، عبد الله، الفقيه الفضائي، ص٦.
(٤) المصدر نفسه، ص٣٦-٣٧.
(٥) المصدر نفسه، ص٤٤.

يعود سبب إشكالية الفهم التقليدي للمعنى مساواته بين الدال والمدلول، والقـول بأحاديـة المعنى انطلاقا من أن اللغة توقيفية أي إنها من عند الله. وبالتالي يؤدي هذا الفهم إلى اعتبار أن المعنى ثابت، ومهمة المتلقي هي البحث عن هذا المعنى الصحيح المؤسس لكل معنى. ولكن علم الدلالة الحديث ينقض هذا الفهم من أساسه باعتبار أن اللغة نتاج بشري جماعي تكونـت عبـر التاريخ المشترك لكل مجتمع من المجتمعات، فالمدلولات تبدو واحدة، والـدوال مختلفـة تبعـا لاعتبارات المتكلم[١] حيث أن مدلول العلامة اللغوية ينبغي أن ينظر إليه من خلال عـدة أمـور هي: "علاقة الدال بما يحيل عليه في الخارج، علاقة العلامة بغيرها من العلامات، علاقة العلامة بمستخدميها، والسياق المستخدمة فيه"[٢].

كما أن اللغة تشتمل على كلمات لا تقتصر دلالاتها على معناها المتبادر إلى الذهن، وإنما تتجاوز ذلك المعنى المتبادر للأذهان لأول وهلة (معنى المعنى) مثل استخدام الميـزان كرمـز للعدالة، والدائرة رمزا للأبدية[٣]، فمعرفة المعنى الكامل للجملة أو الكلمة لا يمكن الوصول إليـه إلا بالوقوف على نوعين من الدلالة، الدلالة المركزية التي يشترك في فهمهـا عامـة النـاس، والدلالة الهامشية التي تختلف دلالتها باختلاف الناس[٤].

كما أن هناك خلطاً في الفكر التقليدي بين مفهوم الإشارة والإحالة وما يترتب على ذلـك من تضليل في المعنى، وتأكيد لمفهوم الدين الحق. فالإشارة هي العلاقة التي تربط بين تعبير ما، وما يشير إليه في المناسبة المعينة التي يقال فيها (دلالة خاصة) مقيدة بسياق القول ومحكومـه، "بسلطان النسق الثقافي الذي يتحكم في النشر، ويدير رؤيتهم الظرفية والذهنية"[٥].

أما الإحالة فهي العلاقة التي تصل بين التعبيرات اللغوية والعالم الخارجي بصرف النظر عن السياق الخاص. فالمشار إليه هو المرجع والمحال عليه هو الحقيقة. ويتم فهم العلاقـة مـن خلال طبيعة اللغة ذاتها، فعندما نقول سيد المرسلين فالإشارة: محمد بن عبد الله، والـذي حـدد معرفته هو السياق الثقافي الذي يشمل اعتقادنا أنه كذلك. بينما المحال عليه وهو الذي يتوصـل إليه المتلقي عن طريق تعبيرات اللغة، ومقتضياتها بصرف النظر عن الـسياقات المخصـصة، والمعينة التي تحيط بالتعبير داخل النص اللغوي، وخارجه، وهو لا يدل على محمد بن عبـد الله

---

(١) علي، محمد محمد يونس، (٢٠٠٩) المعنى وظلال المعنى، نظرية الدلالة في العربية، ليبيـا، طـرابلس: دار المـدار الإسلامي، ص٣٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٩.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٥١.
(٥) الغذامي، عبد الله، الفقيه الفضائي، ص١٨.

بل كل ما يرشد إليه هو كون المحال عليه يتمتع بسيادة على الرسل (فهو بالنسبة للمسيحيين عيسى، وبالنسبة لليهود موسى)[١].

وضمن دلالات الحافة أو ظلال المعنى "Collotation" يلعب الإيحاء "Suggestion" دورا هاما. والإيحاء هو المعنى المرتبط بالكلمات والعبارات بمعزل عن معناها الأساسي، وهو مرادف لمصطلح الدلالة الهامشية. وكثير من مفردات اللغة تفتح الباب على إيحاءات لا متناهية حسب السياق، والموقف، وغاية المتكلم، وتستعمل بشكل واسع في الخطابات الحماسية، والمواعظ والخطابات الأيديولوجية. والإيحاءات هي دلالات زائدة على الدلالة المركزية للكلمة أو العبارة. والمعنى ليس محل اتفاق بين متكلمي اللغة، وهي محصورة بالمكونات العاطفية والتاثيرية، وتستثير في الذهن مشاعر وأفكار مختلفة لا علاقة لها بالكلمة، وهي غير مرتبطة بالمعنى المعجمي على وجه الخصوص بل له صلة بالمعاني القواعدية[٢].

واللغة حمالة للمعاني، وهناك مصادر التباس في الفهم يرجع إلى طبيعة اللغة ذاتها. فالتعبيرات اللغوية منفردة تحيل إلى مفاهيم، ولكنها لا تشير إلى الأشياء إلا بمعونة السياق الخارجي. لذا فإن الاعتماد على اللغة وحدها لا يكفي المتلقي لإدراك المقصود إلا من خلال النسق الثقافي وسياقه، كما أن الجمل وحدها لا تكشف عن المقصد التخاطبي للمتكلم في كثير من الأحيان، إذ تتدخل نبرة الصوت وإشارات الأيدي وملامح الوجه بخفاء معاني هامشية على المعنى قد تقلب المعنى الحرفي.

فعندما يقول شخص غاضب ممتاز، فإنه لا يعني الموافقة على الموقف، أو التعزيز لهذا الموقف، بقدر الاستخفاف به. كما أن المتكلمين قد يستخدمون الكلمات لغرض آخر غير معناها اعتماداً على سياق الموقف مثل قول متسول (أجرك على الله أو من مال الله) فإنه يقصد طلب المساعدة، وهو دلالة لا علاقة لها بالدلالة المركزية للعبارة.

من هنا يميز أركون بين المعنى الحرفي الملاصق للخطاب (الدلالة المركزية) وبين آثار المعنى المتولدة عن قراءاته لدى القراء. فقد يفهم المتلقي إيحاءات وأشياء في النص لم يقصدها المؤلف وذلك من خلال الدراسات الألسنية.

---

(١) علي، محمد محمد يونس، المعنى وظلال المعنى، ص١٠٥.
(٢) المصدر نفسه، ص١٨٣.

إن إهمال أركون لأسباب النزول كعنصر من عناصر فهم المعنى مـردّه إلـى أن أسـباب النزول تساعد على فهم آثار المعنى، وليس المعنى، وبالتالي لا تعتبر حجة لأي فهم لاحق، كمـا أن استخدامه لمفهوم رهانات المعنى يدل على أن عملية إنتاج المعنى ترتبط باستخدامات اللغـة المختلفة حسب الزمان، والمكان، والهدف بقصد إنتاج آثـار للمعنـى تخـدم مـصالح الفئـات الاجتماعية المتصارعة.

إن عملية إحلال آثار المعنى مكان المعنى في الفكر الأرثوذكسي تعني إغـلاق المعنـى وتجميد الفكر وإغلاق باب الاجتهاد ويؤدي إلى تأييد التخلف الفكري. من هنا عمل أركون على الإلحاح دوما على ضرورة التمييز بين المعنى وآثار المعنى، وبالتالي فتح باب التأويل لإعطـاء المتلقي دوراً أساسياً في عمليات الفهم وفق الظرف المكاني، والاجتماعي، والتاريخي. وكـذلك إعادة إنتاج فقه يخدم الحياة المعاصرة للمسلمين ويعتمد على آثار معنى تنسجم مـع المعطيـات المعاشة والغاء مقولة صلاحية الفهم الأول أو الأصيل لمختلف العصور لأن ذلك يخرج الفكـر من إطار الفهم التاريخي، ويقيد اللغة ضمن إطار دغمائي جامد.

الفصل الرابع

قراءة النص الديني

ينصب الاهتمام بالمشروع الأركوني على قراءة النص الديني بمختلف تجلياته ابتداءاً من النص القرآني بصيغته الشفوية الحية المتفجرة بالدلالات، إلى الصيغة المكتوبة التـي حـصرت النص وقيدته في كتاب هو (المصحف). وقد ميز أركون بين الظاهرة القرآنية التي تمثل الصورة الأولى للنص، ومحيطها التفاعلي المرافق من خلال المؤمنين، والمعارضين في زمـن النبـي، وانعكاس ذلك على بنية النص القرآني والمعنى. وبين الظاهرة الإسلامية المتمثلـة فـي تلقـي المسلمين عبر التاريخ للنص القرآني وعملهم على تفسيره واستنباط الأحكام التشريعية منه بمـا يتناسب مع احتياجاتهم الاجتماعية ومصالح القوى السياسية في كل فترة.

ويرى أركون أن بنية القرآن قد احتفظت بطبيعتها الشفوية، وآلياتها الجدلية، والقصـصية حتى بعد التدوين. والقرآن كأي نص له بنيته الخاصة، وعلاقاته الداخلية، ومفرداتـه، وآليـات تعبيره عن مقاصده، والأساليب اللغوية التي استخدمها لتحقيق ذلك.

لقد عمل أركون على تأويل الظاهرة القرآنية مستخدما المنهجيات، والعلوم الحديثة لـيس بهدف إضافة تفسير للنص بقدر ما هو تحرير النص من آليات التفسير التقليدية التـي حـصرت الفهم ضمن أحادية المعنى المرتبطة بالقوى الغيبية.

إن هدف أركون النهائي هو الوصول لتحقيق تواصل بين الديانات العالمية الـثلاث فـي إطار اعتبارها ظاهرةً اجتماعيةً واحدةً، وضرورة تضامن كل منها مع الأخرى بدلا من علاقـة الصراع الذي يفرضه الفكر الأصولي الدغمائي لدى كل دين، وذلك ضـمن مـساهمة مختلـف العلوم بدراسة وفهم الظاهرة الدينية. أي تعقلها وتحريرها من هيمنة المخيال الديني.

١ - بنية النص القرآني

"القرآن مجموعة محددة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المنبثق إملائيا بعد القرن الرابع الهجري (١٠) ميلادي. وإن جملة النص المنبثق على هذا المنوال نهضت في آن واحد بوظيفة أثر مكتوب، وكلام تعبدي"[1]. ويتكون القرآن من وحـداتٍ نصيةٍ هي السور وعددها (١١٤) سورةً، وهي متفاوتةً من حيث الطول؛ فقد تتكـون الـسورة الواحدة من ثلاث آيات (الكوثر)، أو قد تتجاوز المئتين (البقرة ٢٨٦آية). كما أن الآيات قد تكون قصيرةً ببضع كلمات أو قد تكون مركبةً من عدة جمل. ويطلق أركون اسم "المدونة النصية" على القرآن، والمنطوقات أو العبارات النصية لتدل على الآيات، والنصوص القـصيرة لتـدل علـى

---

[1] Arkoun, mohammad, Arab Thought S. Chand and Company (Pvt) Ltd, Newdelhi, ١٩٨٨, p.٤.

السور. ويهدف أركون من ذلك إلى تحييد الشحنات العاطفية التي سرعان ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدث عن القرآن وسوره وآياته. ومن ناحية ثانية، يريد تثبيت أن القرآن نص لغوي كأي نص آخر، مؤلف من كلمات وحروف وتركيبات لغوية، ونحوية.

على الرغم من أن اللغة المستخدمة في القرآن هي اللغة العربية، - وهي سابقة ومتداولة في مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام - إلا أن الخطاب القرآني يقطع (يعطي دلالة جديدة للمفردات السائدة مختلفة من حيث المعنى، ويوجد مفردات لم تكن موجودة في اللغة العربية) بدرجات متفاوتة مع نظام اللغة العربية الذي كان سائدا في القرن الأول الهجري. إنه يدشن أشكال ومضامين من الصياغات التعبيرية لا تزال تتحكم حتى الآن بالروابط الكائنة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية[1]. فقد أوجد النص القرآني مشتقات جديدةً للمفردات. كما أصبغ معاني جديدةً على مفردات متداولة لتعطي معنى خاصاً مثل: مفهوم الصلاة والزكاة، الجنة والنار، الله، المؤمنين والكافرين. كما أن طريقة نظم القرآن جاءت مختلفةً عن الطرق المعتادة من شعر ونثر، على الرغم من استخدامه النظم البلاغية السائدة من سجع، واستعارة، ومجاز، وقصص، وأمثال.

إن النص القرآني ينتقل من موضوع إلى آخر بشكل متداخل في نفس السياق. صحيح أن هناك وحدات سياقية تدور حول موضوع واحد، أو حدث معين، ولكن السورة على سبيل المثال خاصةً الطويلة نجدها تشتمل على موضوعات شتى خلافا لأسفار التوراة المتمحورة حول موضوعات رئيسية مثل: التكوين (قصة الخلق) والخروج (تاريخ بني إسرائيل)، والمزامير (الأدعية، والابتهالات)، والتشريع. صحيح أن محاور الموضوعات متشابهة إلا أنها متداخلة في القرآن، ولكن هذا التداخل لا يؤثر على وحدة النص. "فإنه مع انتقاله من موضوع إلى آخر يحتفظ على كمال الربط بينها، كأن كل جملة في عقد منتظم"[2].

إن الخطاب القرآني هو في الأصل خطاب سجالي شفوي. وقد حافظ على هذه السمة بعد أن انتقل إلى نص مكتوب. فالقرآن يستخدم لهجةً محتدمةً وعنيفةً تجاه المعارضين القريشيين، وسواهم من أهل الكتاب تتراوح بين التهديد، والوعيد، والإنذار، والتبليغ. فتنتشر في النص عبارات ويلٌ للمكذبين، ويلٌ للمطففين، تبت يد أبي لهب وتب، الضالين، المغضوب عليهم، سيصلى نارا ذات لهب. إن هذه العبارات المحتدمة تصور عنف الصراع، ومدى المقاومة التي

---

[1] أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص١٤٧.
[2] الخوئي، أبو القاسم الموسوعي، (١٩٦٦) البيان في تفسير القرآن، النجف الأشرف: دار الآداب، ص١٠٧.

واجهها النبي في مجتمع الجزيرة. ومن ناحية ثانية تهدف إلى تسفيه الرأسمال الرمزي للجاهليين لكي يحل محله الرأسمال الرمزي لدين الحق الموحى به في القرآن.

والقرآن كنص تدشيني لنظام جديد يشتمل على المحاور المشكلة في أي خطاب تدشـيني "كالكينونة، والكائنات، والوجود والموجودات، أي المخلوقات. كمـا يتحـدث عـن العـوالم أو العالمين، وعن الزمان والمكان، والحياة والمـوت، والخـلاص والعهـد، والـصح والخطـأ، والمشروعية والشخص البشري، والقانون والعدالة"[١] مستخدما مفـاهيم وعبـارات، ومفـردات خاصة به، وهو بذلك يدشن ويرسخ مواقف عقلية، وممارسات فكريةً، وطقوساً خاصةً، ومفهوماً خاصاً للحقيقة المطلقة.

وتهيمن على النص القرآني ثنائيات تصنيفية نوعية فهو يقرن الطبيعة (الواقـع) الممكـن معرفتها، والغيب المتعذر معرفته)، الذي يستعصي على الإدراك والفهم حاليا. أو بالنسبة للعقـل البشري بين المتعالي والأرضي، بين المحدود والمطلق (المعبر عنه مـن خـلال أسـماء الله، وصفاته)، بين السلوك الصحيح والخطأ، بين العادل والظالم، بين الثواب والعقاب، بين الطـاهر والدنس، المؤمن والكافر، الرابح والخاسر، المحافظ على العهد والمحرف للعهد. "وهـو بـذلك يغذي الفضول المعرفي للعقل-المخيال من أجل تشكيل الأنظمة المختلفـة للواقـع الموضـوعي والوجود البشري، وذلك بمساعدة مناهج معرفية مختلفة[٢].

ومن الناحية الاستدلالية المنطقية "فإن البنية النحوية للخطاب القرآني تولد نظاماً خاصاً أو ترتيبا خاصا للأشياء، وهذا النظام يتحكم بكيفية ممارسة العقل لعمله. وآليات هذه الممارسـة"[٣] من خلال الأسلوب القصصي الذي تشكل بواسطته الشخصيات الرمزية الكبرى المذكورة فيهـا. وكذلك بواسطة الأحداث الهامة المروية، تلك المحاججة العقلية التي يفـرض بواسـطتها نظـام الأشياء نفسه، وتبرر فيها الأحكام المطبقة على السلوك البشري.

وتمتاز القصص القرآنية بعدم ذكر الأشخاص محور الحـدث المـأثور، وربـط محـور القصص بالقضايا الإيمانية، والسلوك المرغوب فيه، وقصة قوم لـوط، وقـصة يوسـف، وذي القرنين كل هذه قصص تعليمية تتمحور حول السلوك المطلوب، والمرفوض وعاقبة كل منهما.

---

(١) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص١٤٨.

(٢) Arkoun, Mohammad, Arab Thought, p.٨.

(٣) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص١٤٨.

من الناحية السيميائية الدلالية نلاحظ أن القصص الكبرى التأسيسية المذكورة في القـرآن سواء خلق الكون أم الإنسان، تدشن أسلوبا لغويا، وأطراً بنيوية قادرة على اسـتيعاب مختلـف أنواع الحس العملي العفوي التطبيقي المباشر التي كانت سائدة في أزمان، ومجتمعـات قديمـة سابقة على الإسلام، وظهور القرآن ولكنها تقدم إمكانيات أكثر قوة، واتـساعا لإعـادة تركيـب الحقائق القديمة المستعارة، وتشكيل المعاني الجديدة على أنقاض المعـاني القديمـة. فالخطـاب القرآني يستعير أو يستعيد القصص السابقة لكي يحور فيها ويصنع أشياء أخرى. كمـا يوظفهـا ضمن منظوره، ويغير وجهتها، وغايتها لكي تتطابق مع وجهته هو.

إن القرآن في الوقت الذي يقطع فيه مع المناخ الديني للجاهلية فإنه يدمج في الدين الجديـد بعض شعائر الدين العربي الجاهلي السابق عليه؛ كمناسك الحج بكـل تفاصـيلها الـشكلية مـع اختلاف في العبارات التعبدية فقط، وبعض الرمزيات الإضافية. كما أن الخطاب القرآني يقطـع مع الكتابات المقدسة من قبل أهل الكتاب فإنه يدمج في الدين الجديد بعض التعاليم، والوصـايا، والحكايات من التوراة والإنجيل على الرغم من أنه يتهم أصحابها بممارسـة التحريـف مثـل الصوم، والقرابين، واليوم المقدس (الجمعة).

إن دراسة البنية الـسيميائية "Semiological Construction" فائقـة الأهميـة؛ لأنهـا "تساعدنا على فهم الصيرورة التاريخية والاجتماعية التي أدت إلى هيمنة القيم المدعوة إسـلاميا، قلتُ مدعوة إسلامية لأنها في الواقع تنتمي إلى ثقافات وذاكرات جماعية سابقة على الإسلام"[١].

إن النص القرآني يقدم كل مجال من مجالات الواقع، وكل فئة من الكائنات المخلوقة على هيئة نظام من العلامات Signs"، والإشارات، والرموز "Symbols". ويعتقد المؤمنون أننا إذا ما فسرناها بشكل صحيح فإنها ترتفع بروح الإنسان، وفكره إلى مستوى عالٍ من المعرفة والوجود، مستوى يقترب أكثر فأكثر من الكمال الإلهي، وهنا في هذه النقطة بالذات يتجلى التوتر الروحي الأعظم لدى أولئك الذين يبذلون الجهد للتشبه بالله من خلال المعـراج الـصوفي، أو التألـه[٢]. فبعبارة الضالين و الذين أنعمتَ عليهم و غير المغضوب عليهم، والأحرف المقطعة في بدايـة بعض السور، تحيل إلى فضاء غير متناهي من الدلالات المفتوحة. يدل عليها الكم الهائـل مـن التصورات التي قيلت فيها عبر التفاسير الرسمية، والتأويلات الهامشية. فالخطاب القرآني يترك

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤٩.
(٢) المصدر نفسه، ص١٤٩.

خياراته مفتوحة بحكم بنيته القصصية شأن سائر الخطابات المؤسسة، "فالقرآن هو خطاب المعنى وهو نص مفتوح على جميع المعاني وعلى كل البشر"[١].

في حين تحد الهياكل اللاهوتية والفقهية، التي تتسم بها الإسلاميات التقليدية، من التوسـع الإنسي للفكر. وتتمحور العلاقة بين الضمائر الشخصية في النص القرآني، بين الـضمير الأول المتكلم الذي يتراوح بين أنا ونحن، والمعبر عن الذي ألّف الخطاب (الله)، وأحيانا يـشار إليـه بالإضافة للدلالة عليه. والضمير الثاني المرسل إليه أو المخاطـب الأول (النبـي فهـو يمثـل المستقبل والمرسل إليه في آن واحد). والضمير الثالث أي المرسـل إليـه الثـاني الجمـاعي، والمتمثل بآدم وذريته المرتبطة بالله عن طريق الميثاق، وسكان المدينة ومكة والحجـاز عامـة (دار الإسلام). ويشمل المؤمنين والمعارضين (المنافقين، والمـشركين، والفاسـقين، واليهـود، والنصارى)[٢].

إن بنية الضمائر الشخصية تعكس وتتضمن خريطة القوى الاجتماعية السياسية الموجودة في ساحة الصراع، إذ كان أعضاء الجماعة يتشاركون الحالة الاستقبالية نفسها لخطاب النبـي، وكانوا متساوين في فهم اللغة الشفاهية المستخدمة، حيث تراوحـت ردودهـم بـين التـصديق، والشك، والاستيضاح، أو الرفض والدحض.

إن زمن الفعل البشري في النص القرآني يندمج في زمن الأبدية والخلـود، وإن الحيـاة الدنيوية الآنية لا تتلقى كل معناها إلا في الحياة الأخروية، وإن العالم الدنيوي لا يتخذ تماسـكه، وقيمته إلا ضمن مقياس أنه يظل المحل الذي يتجسد فيه العالم الإلهي الـسماوي أي أن الـزمن الدنيوي نسبي مؤقت، ويقع ضمن الزمن الأبدي في الحياة الآخرة، وبالتالي فإن التاريخ بالمعنى الوصفي يفقد معناه المستقل كصيرورة للحياة البشرية هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن قيمة التاريخ تفقد أهميتها، إذا ما قيست بالزمن الأبدي، وهذا تهميش للإنسان ووجوده.

ومن خلال استعراض المعلومات التاريخية في النص القرآني، فإننا نلاحـظ أنـه يـربط الأحداث، والتصرفات الآنية العابرة للتاريخ الأرضي بتاريخ النجاة في الدار الآخرة الذي يؤدي إلى الأبدية والخلود "كما أنه يعتبر أن الفعل التاريخي البشري هو نتيجة للإرادة الإلهية المسيطرة

---

(١) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٤٥.
(٢) وجيه قانصو، قراءة النص القرآني في أعمال محمد أركون، رضوان السيد وآخرون، (٢٠١١)، محمد أركون المفكـر والباحث والإنسان، (ط١)، تحرير: عبد الإله بلقزيز، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص٩٩.

التي تتدخل دوما في تحقيق الفعل التاريخي"[١] وليس إرادة الإنسان وصراعاته. كما أن النص القرآني يمحو تفاصيل الأحداث التاريخية، ويخرجها من دائرة الزمان والمكان، ويسبغ عليها طابعاً متعالياً فوق زماني ومكاني. وكذلك لا يشير إلى الأشخاص الفاعلين بل يرمز لهم بمفاهيم عامة لتأكيد صفة الإطلاق على الأحداث الآنية.

ولا يوجد أي تمييز على مستوى النص القرآني بين الوظيفة الرمزية، أو المجازية، وبين الوظيفة الحرفية الدلالية للغة[٢]. والمجاز أهم القوانين الداخلية التي تهيمن على أسلوب اشتغال الخطاب القرآني، وتعتبر أحد أسرار قوته الإيحائية والتنشيطية، وتحويل ما هو واقعي إلى رمز بواسطة العملية المجازية التي تفرض طرازاً محدداً من التصورات، وتحافظ عليه. أي تعميم الحالات الخصوصية، والأحداث الواقعية التي حصلت زمن النبي، ورفعها إلى مستوى الشمولية والكونية والتعالي[٣].

يشير أركون إلى وجود ما يسميه "العجيب المدهش" في القرآن "والاندهاش هو الحيرة التي تستبد بالإنسان بسبب عدم قدرته على معرفة علة الشيء، أو سببه أو الطريقة التي ينبغي اتباعها للتأثير عليه"[٤]. فالأمر يتعلق هنا بإلحاحات العقل الذي يعترف بعدم قدرته الحالية بالقبض على سلسلة الأسباب والنتائج، ذلك أنه كلما راح العقل يفكر بالعالم وظواهره المحسوسة كلما أدرك مدى عجزه وقصوره، وهذا يؤدي إلى إحداث الانفعال أو الانبهار الديني، ويدفع للبحث عن فرضيات جديدة من أجل فهم الظواهر فيما يخص رجل العلم[٥].

يرى الباحث أن أركون يحدد استجابتين للشعور بالعجز عن إدراك الأسباب. الأولى إيمانية تتمثل بالانبهار والتأمل في الحكمة اللانهائية التي تدير النظام العجيب المدهش للكون والخلق المتمثلة في الذات الإلهية. وبالتالي فإن هذه الاستجابة لا تنتج معرفةً بل تغذي المخيال، وتضيف مسلمات غير مبرهن عليها إلى مكونات المخيال. أما الاستجابة الثانية فهي استجابة رجل العلم الذي يدفعه شعوره بالعجز عن فهم تسلسل الأسباب إلى البحث عن فرضيات جديدة غير الفرضيات السائدة، ومحاولة فحص الفرضيات الجديدة لإيمانه بإمكانية المعرفة، وقدرة العقل على الوصول إليها، وبذلك ينتج معرفة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(٢) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٩٦.
(٣) وجيه قانصو، قراءة النص القرآني في أعمال محمد أركون، ص١٠١.
(٤) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٨٩.
(٥) المصدر نفسه، ص١٨٩.

والعجيب المدهش مرتبط بالفترة الزمنية أو الإطار المرجعي، والمعلومـاتي. فمـا كـان مدهشا قبل قرون لم يعد كذلك الآن، وما هو مدهش في مجتمع متخلف هو ليس كذلك في مجتمع متقدم.

إن النص القرآني – حسب أركون- يؤسس علاقة تحسس وعي، أو إدراك وعـي مبنـي على قبول العجيب المدهش، والمتمثل في صورة الله اللانهائي المتعمق بكـل صـفات الخيـر. والقدرة والعلم، فالقرآن ربط التعقل بالقلب مصدر الإحساس لأنه الوسيلة لقبول العجيب المدهش، وتحرير لعملية التعقل من سطوة العقل؛ لأن العقل غير قادر على تجاوز المحسوس المباشر إلى الغيب، أو الفوق طبيعي، بينما الإحساس قادر على القيام بهذه المهمة[١].

يرى أركون أن العقل بالمعنى الوارد في النص القرآني لا يخـرج عـن معنـى الـربط والتذكر، وكذلك التعرف على الشيء بمعنى إنه موجود سابقا وتم التعرف عليه. فالعقل هنا سلبي أي يكتشف ما هو معروف مسبقا، وموجود من خلال التذكر. كما أن التحليل اللفظي، والنحوي، والأسلوبي للمقاطع القرآنية التي تحتوي على فعل العقل، يعقل، يكـشف عـن فعاليـة الإدراك والتصور بدلالات متعالية، "وهذه الدلالات متضمنة في العلامات والرموز، ويتمثل هذا الإدراك (الإحساس) بعملية الحجز أو الربط والتذكر (يتذكرون، يتفكرون، يعلمون، يشعرون) ذلك العالم الذي يولد الموافقة والخضوع لكلام الله الخلاق"[٢]. ومما يؤكد ذلك أن هذه العبارات ترد دائمـا بعد التذكير بنعم الله على البشر، وتدخله في تاريخ النجاة الأخروي. بعبارة أخرى إنها تنبه إلـى ضرورة الاندهاش، والتعجب، والاستحسان، والتأمل، والاستبطان لكي يعيش المـؤمن رابطـة الميثاق والعهد بشكل أكثر كثافة وقوة.

إن مهمة العقل في النص القرآني بكل تجلياته تعني الإحساس بعظمة الخـالق، وإقـرار بطاعة ما صدر عنه من أوامر، ونواهٍ، وشعور الإنسان بتلاشي قدراته، ومكانته في الكون أمام هيمنة الله الواحد الحي الخالق، وبالتالي الإقرار بعبوديتـه لهـذه الـذات المهيمنـة المتعاليـة، والتواصل معها من خلال هذا الإقرار الشامل لتحقيق الفلاح في الدنيا والآخرة. فأي نشاط عقلي محكوم بحدود ما حدده الله من ناحية. ومن ناحية أخرى الهدف هو تأكيد ما قاله الله عبر كتابـه والإلتزام بأوامره ونواهيه، والعمل على طاعة الله، والأمل في رضاه سواء أكان ذلك في مجال

---

(١) المصدر نفسه، ص١٩١.
(٢) المصدر نفسه، ص١٩٤.

الفلسفة أم الفقه أم التفسير أم التاريخ. فالله هو الفاعل الحقيقي في الكون. ودور الإنسان تقبل هذا الناموس بطاعة غير مشروطة.

إن النص القرآني كأي نص لا سيما إذا كان نصا تأسيسيا له معجمه اللغوي الخاص الذي لا يتطابق مع المعجم اللغوي السائد، وله مفاهيمه ومصطلحاته التي تخدم الهدف النهائي له. فإن له صمته وإفصاحاته، ويمارس آلياته في الحجب والمحو، أو في الكبت والاستبعاد. فإن أي قراءة للنص تهدف إلى كشف آليات عمله، وأسلوبه في التعبير وكشف المسكوت عنه، واستعادة المحو، وتجاوز آليات الحجب. واكتشافه لا يكون إلا بالدخول في صلبه ليتسنى لنا الكشف عن وظيفة كل أسلوب من أساليب التعبير الواردة فيه سواء أكان القصص أم المجازي أم العجيب الخلاب. واستكشاف آلية تحول الدنيوي إلى مقدس، والزمني إلى روحي، والاقتصادي إلى أخلاقي، وتحويل المحيط الفيزيائي المحسوس إلى كون من الآيات والعلامات والرموز.

إن النص القرآني، برأي أركون، ليس شفافا يفصح عن محتواه - كما يذهب الأصوليون- ، بل هو نص له خصائص كأي نص آخر معطى يخفي ويتراوح، بين الظهور، والحجب المحكم، والمتشابه، والظاهر والباطن. كما أن التعامل مع النص القرآني بوصفه وحده دلالية كلية لها مركز وأطراف هو تطور نابع من تطور الظاهرة الإسلامية في التاريخ، أي أن تلك الكلية هي قيمة مضافة للنص القرآني من الظاهرة الإسلامية على الظاهرة القرآنية.

لقد كانت مهمة التأويل في تاريخ الفكر الإسلامي إزالة التعارضات الدلالية بين أجزاء النص دون إدراك أن هذه التعارضات ناشئة عن التعامل مع النص القرآني بوصفه وحدةً كليةً ناشئةً، وهي تعارضات تسهل إزالتها بالعودة إلى سياق التنزيل، وأسباب النزول[1].

٢- من الحوار الديني إلى تعقل الظاهرة الدينية

من أهم المحاور التي يدور حولها المشروع الأركوني اختراق السياجات الدغمائية في الفكر الإسلامي والفكر الغربي المسيحي، وإن كانت المساحة المخصصة للفكر الإسلامي هي الأوسع، فذلك من موقع أنه مفكر مسلم. وكذلك أن مهمة اختراق السياجات الدغمائية في الطرف الآخر قد تم اختراقها من خلال فلسفة الأنوار والحداثة، وكذلك العلوم والمنهجيات الحديثة التي اقتصرت دراستها على الديني المسيحي واليهودي، واستثنى الإسلام من ذلك. لذا انصبت جهود أركون على ملء هذا الفراغ ليصبح الإسلام مخدوما كما في الديانتين التوحيديتين الأخريتين.

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص١٢٠.

يعتبر أركون أن أسباب القطيعة بين الديانات التوحيدية وشعوبها، يرجع إلـى الـسياجات الدغمائية القائمة حول كل منها مما يؤدي إلى رفض كل منها للآخر على اعتبار أنه الدين الحق. والدغمائية – حسب أركون - هي "تنظيم معرفي مغلق قلـيلا أو كثيـرا مـن الاعتقـادات و اللا اعتقادات المتعلقة بالوقائع، إنها متمركزة حول لعبة مركزية للاعتقادات واللا اعتقادات ذات مفعول مطلق، وهي تولد سلسلة من النماذج للتسامح واللاتسامح فيما يخص الآخر"[١]. ويـؤدي الالتزام بالسياجات الدغمائية إلى عدم القدرة على تغيير الحكم أن الرأي المتعلق بقضية ما فـي الوقت الذي تتطلب فيه الشروط الموضوعية حدوث ذلك. كما أن السياجات الدغمائيـة تـشكل أطراً معرفية معينة تكون أشد بقدر ما تضع حاجزا كثيفا محتما يفصل بين نظام العقائد، ونظـام اللا عقائد (أي باعتبار ما عداها ليس عقائد صحيحة)[٢].

لتحقيق هذا الفصل بين المعتقد والآخر تتبع الجهات الموجهة، والمتبينة للفكر الـدوغمائي أساليب منها:

أ. التشديد التكتيكي على أهمية الخلافات الموجودة بين نظام الإيمان واللا إيمان.

ب. التأكيد باستمرار على عدم صحة المحاججة التي تخلط بينهما.

ج. إنكار ثم احتقار الوقائع التي تظهر وتناقض هذه العقائد والإيمانات.

د. المقدرة على قبول تعايش التناقضات داخل نظام الإيمان بدون الإحـساس بوجـود أي مشكلة.

ومما يقوي حدة الصراع بين أنظمة الدغمائيات، الرفض المستمر والدائم لكل محـاولات توفيق أو مصالحة بين النظامين المذكورين، واليقين الدائم والمتزايد لدى كـل منهمـا بـامتلاك المعرفة الحقيقية، واليقين بنفس المستوى بخطأ النظام المقابل (اللا عقائد)[٣].

ويرى أركون أن جميع الديانات تقدم نفسها على أنها أنظمة تشتمل على مجموعـة مـن المعتقدات الأساسية التسليمية، وتنفي ما عداها. وأن الأنظمة الدينية تشتمل أو تمارس فعلها على هيئة حقائق لا يمكن تجاوزها. كما تقدم نفسها على هيئة نواميس معيارية للسلوك، ورؤية محددة

---

[١] أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٢٥.
[٢] المصدر نفسه، ص٦.
[٣] المصدر نفسه، ص٧.

للوقائع، وأجوبة عملية لحل المشاكل التي تعرض في الحياة. وكل هذه المعتقدات تفرض نفـسها على جميع البشر بشكل إجباري لأنها مصاغة ومقدمة من قبل الآلهة[١].

من هنا فإن كل دين من ديانات التوحيد الثلاث يدعي التفرد، وإلغـاء الآخـرين فالديانـة اليهودية تعتبر أتباعها شعب الله المختار، والديانة المسيحية ترى أن الخلاص لا يكـون خـارج الكنيسة، والدين الإسلامي يعتبر أن الإسلام هو آخر نسخة من الدين الحق. بالإضافة إلى اعتبار اليهودية أنها الأساس الذي تفرعت عنه المسيحية والإسلام، لأسبقيتها الزمنية عليهما.في حـين ترى الديانة المسيحية نفسها بأنها ناسخة لليهودية من ناحيـة، وأن الإسـلام تحريـف للديانـة المسيحية ومنبثق منها. والإسلام بدوره يعتبر نفسه النسخة الأخيرة والمصححة لمسيرة الـوحي وبالتالي، يجب ما قبله.

بالإضافة إلى الدور الذي يلعبه المخيال الديني لدى كل الأطراف باختزانه جميع الوقـائع المؤلمة للصراع الطويل بينها، وما ترتب عليه من آلام لكل منها، تلك الذكريات الأليمة تضيف حاجزاً آخر بين تلك الديانات، وتشكل عقبات أمام أي حوار صادق ومنتج.

إن الأنظمة اللاهوتية والسلطات السياسية، استثمرت هذه العلاقات لمـصلحتها، وعملـت على استمرارها وتغذيتها. لهذا فإن الحوار بين الديانات الثلاث الذي لم يصبح ممكنـا إلا بعـد الحرب العالمية الثانية، وحروب التحرير الوطنية، وانبثاق الدول المستقلة بعد نهاية الاسـتعمار، لا يتجاوز المجاملات البروتوكولية.

إن الوعي العالمي لضرورة تجاوز هذه العلاقة الصراعية غير المبررة عقليا وأخلاقيـا، أدى إلى العديد من النشاطات مثل: تأسيس المؤتمر العالمي للأديان مـن أجـل الـسلام عـام (١٩٧٤)[٢]. كما أن المجلس المسكوني للكنائس عقد لقاءات، وندوات حضرها العديد من ممثلي الأديان، وأسس الفاتيكان في روما سكرتاريا خاصةً من أجل إقامة العلاقات مع الأديـان غيـر المسيحية[٣].

لقد حقق الحوار المسيحي- اليهودي تقدما أكثر من الحوار الإسلامي- المسيحي لأن كلا الدينين يشتركان في نفس الكتاب المقدس (التوراة والأناجيل). أما المسلمون فلهم كتابهم الخـاص (القـرآن).

---

(١) محمد أركون، (١٩٩٧)، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (ط١)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الـساقي، ص١٧.

(٢) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٥٠.

فضلاً عما خلفته المحرقة من شعور بالتعاطف لدى الأوروبيين تجاه اليهود، وربما الشعور بالذنب والإحراج الأخلاقي. لقد كان الحوار الإسلامي المسيحي ناشطا جدا لا سيما مع بروز الأصولية الإسلامية السياسية، وإحساس العالم الغربي بخطر هذه الظاهرة عليهم. إلا أن هذا الحوار كان غير متكافئ نتيجة ميزان القوى السياسي والاقتصادي، وبقي يتراوح بين "المماحكات الجدالية للأدبيات البدعوية القديمة، واللغة الامتثالية المتخشبة التي تكتفي بلفظ العبارات الشاحبة للاحترام المتبادل، أو الإجماع الوهمي على القيم، والإيمان المشترك بنفس الله"[(١)].

إن هذه الحوارات لا تطرح الإشكاليات الحقيقية، لأن كل طرف يخفي إشكالياته تجاه الآخر. وهذا يؤدي إلى تأخير استهلال عهد النقد المحتوم للعقل الديني بمختلف تجلياته، وبالتالي، تتحول الحوارات إلى مجاملات واحترامات متبادلة دون نتائج ملموسة على الأرض. لقد أصبح واضحا مدى محدودية هذا الحوار، حيث أخذ كل طرف يشعر بعجزه عن إقناع الطرف الآخر بالتخلي عن الاستراتيجية الرفضية الدغمائية الممارسة باسم يقينيات الإيمان. كما أن كل طرف أخذ يشعر بعجزه عن الانتقال بالطرف الآخر إلى فضاء من المعقولية النقدية حيث يتم تجاوز العقائد المغلقة لكلا الطرفين[(٢)].

كما أن الكثيرين من المسؤولين الدينيين يقبلون بهذا الانتقال أثناء الحوارات التي تحصل في المؤتمر إذا ما كان ناجحا، ولكنهم سرعان ما يعودون إلى مواعظهم التقليدية عندما يجدون أنفسهم أمام رعيتهم من المؤمنين، ما يفقد الحوار نتائجه، إذ إن الهدف الأساسي هو نقل هذا التصور لأتباع الأديان، وليس إبقاءه حبيس القاعات المغلقة.

إن الحل – بنظرأركون - هو العمل على الخروج من السياجات الدوغمائية*[(٣)] المفروضة طيلة القرون من قبل الأديان المدعوة بالكونية. وهذا يتطلب بنظره التواصل بين الذوات من أجل إنجاح عملية الاعتراف المتبادلة بين الثقافات، وبالتالي، بين الأديان وإعادة تحديد الظاهرة الدينية بوصفها نتاج التفاعل المتبادل، والمستمر بين العامل الاجتماعي، والعامل السياسي، والعامل الثقافي والاقتصادي. بهذا المعنى، فإن العامل الديني يمثل العامل الأيديولوجي[(٤)]. ويدعو أركون إلى زيادة الإنتاج العلمي الملتزم بالمنهجيات العلمية حول الديانات الثلاث في مختلف اللغات، والأقطار لإتاحة الفرصة لدى كل شعب أن يتعرف إلى

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٥١.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٥٨.
(٣) وتعني العقلية الأرثوذكسية المسجونة داخل نظام عقائدي مغلق لا يناقش ولا يمس باعتباره يمثل الحقيقة المطلقة.
(٤) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٢٤٩.

معتقد الآخر. كما أنه يدعو إلى العمل على إيجاد تعليم للتاريخ المقارن للاهوت الأديان الـثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) لاشتراكها في مرجعياتها الثقافية، والرمزية باعتبارهـا مجتمـع الكتاب والظاهرة التاريخية الواحدة. ويرى علماء الأنثربولوجيا، أن الديانات الثلاث هي ظـاهرة اجتماعية تتطلب من كل دين أن يعترف بأنه إحدى تجليات العقل الديني، وليس كـل تجلياتـه، وهذا يتطلب برأيهم تجذير الأنثروبولوجيا النقدية لثقافات العالم[١].

إن علم اللاهوت يمكن أن نصفه بأنه علم حقيقي، برأي أركون، عندما يتحمل اللاهوتيون النقديون مشكلة المعنى ليس فقط داخل التراث الحي الخاص بـدينهم أو طـائفتهم، وإنمـا فـي التراثات الدينية مجتمعة[٢].ومن هنا يدعو أركون إلى أن تتحمل العلوم الاجتماعيـة مـسؤوليتها تجاه الظاهرة الدينية، وأن يعمل الفكر النقدي ما يؤدي إلى تكامل المنظور اللاهوتي، والمنظور الفلسفي[٣].

يرى أركون ضرورة التركيز على مدى أهمية الدراسة العلمية للظاهرة الدينيـة، بهـدف تشكيل علم أنثروبولوجي للقاعدة الثقافية، والشعائرية، والرمزية، والمفهومية المشتركة بين كـل الأديان، أو التشكيلات الدينية التي ظهرت في التاريخ. كما تهدف هذه الدراسة العلمية، في ذات الوقت، إلى تأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية اليهودية والمسيحية والإسلامية السائدة منـذ القرون الوسطى حتى يومنا هذا[٤].

إن الدين هو جهاز أيديولوجي، وعملي، ورمزي تتم بواسطته عملية تشكل الوعي الفردي، والسيطرة عليه من خلال المخيال الاجتماعي والديني، وبالتالي يجب أن لا يترك لعلماء اللاهوت وحدهم بل من الضروري المشاركة في فهم الدين من قبل تضامن جميع العلـوم الاجتماعيـة، والفلسفية بمختلف اتجاهاتها بهدف خلق فهم علمي للظاهرة الدينية.

فالاعتقاد والفهم يشكلان جدلية الدائرة التأويلية، أي أن نفهم لكي نؤمن وأن نـؤمن لكـي نفهم. وفي داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح البشرية، وهنا لا بد للتراثات التوحيدية الثلاث أن تغير موقفها المستمر بتجاهل الاكتشافات العلمية الكبرى لتحقيق الفهم، ليس التجاهـل فقط، وإنما تعمل الديانات على أن تقاومها وتعرقلها أيضا، وحتى تدينها لاهوتيا أو شرعيا عـن

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٤٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٥٣.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٥٣.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٧٥.

طريق إطلاق الفتاوى ضدها[١]. فعلى الديانات التوحيدية الثلاث أن تصحح مسارها لكي ينـسجم مع الاكتشافات العلمية الحديثة.

إن فشل كل أنواع الحوار بين الأديان يعود أولا إلى عدم احتـرام المـؤمنين التقليـديين للمعرفة العلمية المتعلقة بالظواهر الدينية، وهي المعرفة التي أنتجتها، وصادقت عليها الجماعـة العلمية، والأكاديميات الدولية "فهم يقدمون إيمانهم، ويقينياتهم القطعية على المعرفـة العقلانيـة وبراهينها، لذلك يصعب الحوار مع المؤمن التقليدي، وأحيانا يستحيل"[٢].

يشير أركون إلى أنه في قلب الغرب تتواصل منذ قرون ثورات علمية هائلة لا مثيل لهـا تُبلور بشكل متوازن رؤيا ثانوية مانوية تتمثل في محور الخير ضد محور الشر، فالغرب كلـه خير، ولا يعاني من أي خلل، أو نقص، وعالم الإسلام كله خطأ وشر[٣].

إن التقدم العلمي الذي حققه الغرب لم يرافقه تقدم أخلاقي بنفس المستوى، لذا يرى أركون ضرورة قيام نظام أخلاقي جديد هو محصلة استشعار الضمير الإنساني على أربعة مستويات:

أ. استشعار الضمير الأنثروبولوجي: ونقصد بذلك تحديد القواعد اللغوية والفكرية والاجتماعيـة الثقافية، والأيكولوجية البنيوية التي تعتمد عليها التجليات، والإنجازات المختلفة للأنـا كـذات بشرية. وللفئات الاجتماعية، وللذاكرة الجماعية، وللمؤسسات، وهنا نلتقي بوظـائف الأديـان وتأثيراتها بالمجتمعات البشرية كافة.

ب. استشعار الضمير البيئوي الأيكولوجي: وهذا يعني أن تكتـشف كـل ذات بـشرية نفـسها وتتصرف بصفتها ساكنة للفضاء الحي نفسه مع الناس للآخرين.

ج. استشعار الضمير المدني: أي الإحساس بالمسؤولية تجاه البشر الآخرين ثم التضامن معهـم أينما كانوا على سطح الكوكب الأرضي، وأن نشعر بمسؤولياتنا تجاه الأرض، فلا نلوثهـا أو نخربها، أو نستنفذ طاقاتها أكثر مما يجب.

د. استشعار الضمير الروحاني: فالإنسان ليس حيوانا ماديا فقط وإنما هو أيضا كائن روحـاني، ينبغي إيلاء مكانة أساسية لعمل الفكر والفهم والتأويل الخاص بالوضع البشري، وإيلاء مكانة

---

[١] أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص٨٧.
[٢] المصدر نفسه، ص١١١.
[٣] المصدر نفسه، ص١١٦.

كبيرة للتواصل الديمقراطي بين الذوات البشرية في المجتمع، وللتاريخ بصفته مسارا متنوعا ومتفاوتا من حيث كونه مسرحا لتحقق هذا الوضع البشري للذات بشكل محسوس[١].

وحسب أركون فإن الخروج الحقيقي من الأديان، أقصد الخروج الذي يحرر الأفق من الانسداد، ويفتحها أمام المسألة الأخلاقية هو ذلك الذي يترافق ويتزامن مع خروج الغرب نفسه من السياج الدغمائي الحديث للروح والفكر لكي يدشن أخيرا تاريخا محررا ليس فقط لشعوبه، وإنما أيضا للشعوب الأخرى[٢].

إن أركون يهدف إلى تحطيم السياجات الدغمائية عبر تعريتها من خلال الحفريات المعرفية، والتفكيك، والعلوم الحديثة. وهذا ينطبق ليس فقط على المجتمع الإسلامي، وإنما على مستوى الفضاء الكوني أيضا بهدف تحقيق غاية الأديان قبل أن تتعرض للتحوير، والحذف، والتأميم من قبل اللاهوتيين، ورجال السياسة. وكذلك البحث العلمي للظاهرة الدينية بدلا من الحوارات البروتوكولية.

لقد عمل أركون على إرساء "العقل المنبثق الاستطلاعي" في الفضاء الإسلامي محاولا اختراق السياجات الدوغمائية، وكذلك وظف ترسانة العلوم الحديثة بهدف نقد العقل الإسلامي، وكشف آليات اشتغاله، ورفض الزعم الدائم من العالم الإسلامي بأنه الضحية. وفي الوقت نفسه ادعاء أن الغرب مهد دون من البرابرة (المسلمين). لقد أدان أركون كل سلوك يعمل على استبعاد الآخر، واحتكار رهانات المعنى.

٣- الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية

يستخدم أركون مصطلح الظاهرة القرآنية و الظاهرة الإسلامية من أجل تفكيك مفهوم الوحي، ولكشف آليات توسيع الظاهرة القرآنية لتشمل الظاهرة الإسلامية بهدف إسباغ القداسة على الظاهرة الإسلامية عامة لأهداف أيديولوجية سلطوية. فالظاهرة القرآنية – حسب أركون- يقصد بها القرآن كحدث شفهي يحصل لأول مرة في التاريخ، وهذا الخطاب الشفهي للقرآن نجده قد رافق الممارسة التاريخية للنبي باعتباره فاعلا اجتماعيا[٣] قبل أن ينتقل إلى مرحلة التدوين.

---

[١] المصدر نفسه، ص٢٣٢.
[٢] المصدر نفسه، ص٢٣٨.
[٣] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٨٦.

ويستخدم أركون هذا المصطلح (الظاهرة) سواء الظاهرة القرآنية أم الظاهرة الإسلامية "كما يتحدث علماء الاجتماع عن الظاهرة الاجتماعية، أو علماء التاريخ عن الظاهرة التاريخية، والهدف حسب أركون، من وراء ذلك وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديدات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية على مسافة نقدية مني كباحث علمي"[١].

يقصد أركون بالمسافة النقدية ضرورة تحييد كل الأحكام المسبقة قبل الانخراط في دراسته بهدف التوصل إلى معرفة علمية وتاريخية لموضوعه. ومن ناحية ثانية اعتبار الظاهرة القرآنية ظاهرةً تاريخيةً اجتماعيةً تخضع للبحث العلمي[٢]. وليست موضوعاً متعالياً لا يجوز أن يناقش.

ففي الظاهرة القرآنية نلاحظ "أن الله يقدم نفسه للإنسان في خطاب متلفظ به في اللغة العربية، إنه يقدم نفسه لكي يدرك ويشعر به، ويتلقى ويصغي إليه، وكأنه الشخص الأعظم بامتياز"[٣]. فالحدث القرآني (الظاهرة القرآنية) يدل على البنى الأنثربولوجية للمخيال الاجتماعي والديني المشترك لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس (اليهودية والمسيحية والإسلام)[٤]. فالحادثة القرآنية ظاهرة لغوية، وثقافية، وبيئية تقسم المجال العربي إلى مسارين: الفكر المتوحش بالمعنى الذي يحدده (كلود ليفي شتراوس). ومسار الفكر العليم قبل القرآن وبعده[٥]. والظاهرة القرآنية هي عبارة عن "العبارات الشفهية التي تلفظ بها النبي ضمن حالات الخطاب القرآني، وحيثياته بغرض إيضاح حقائق الوحي التي تسير السلوك البشري، وأعماله طوال مسار التاريخ الأرضي في هذا العالم"[٦]. فالظاهرة القرآنية هي حادثة تاريخية محددة بزمان ومكان، ومجتمع معين تسود فيه معتقدات، ونظم اجتماعية محددة.

أما الظاهرة الإسلامية فهي "التجسيد التقريبي من الناحية النظرية، والعملية للظاهرة القرآنية في التاريخ، وهي عبارة عن محاولة غير دقيقة، وغير مطابقة في الغالب لتجسيد المقاصد، والمعاني الأولى للخطاب القرآني"[٧]. فالظاهرة الإسلامية تهتم فقط بالجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية لكي تستغله من أجل خلع التقديس، والروحانية، والتعالي، والأنطولوجيا،

---

(١) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٠٠.

(٢) Abdul Kabir Hossain Salihu, Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: A Critique, ٢٠٠٦ intellectual Discourse, vol.١٤, no١, ١٩-٣٢, ٢٠٠٦, p.٢١

(٣) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢١٠.

(٤) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٢٥٧.

(٥) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢٧.

(٦) أركون، محمد، الإسلام والأخلاق والسياسة، ص٣٨.

(٧) المصدر نفسه، ص٧٥.

والأسطرة، والأدلجة على كل التركيبات العقائدية، وكل القوانين التشريعية، والأخلاقية، والثقافية، وكل أنظمة المشروعية التي أوجدها الفاعلون الاجتماعيون (البشر)[١].

والظاهرة الإسلامية واقع معاش ومحسوس يقوم به المسلمون على مر التاريخ لكن المخيال الإسلامي يمد الشحنات التحريمية، والتقديسية للحدث القرآني لكي تتوسع، وتشمل أيضا الحدث الإسلامي. وهكذا يخلدون القداسة ليس فقط على مرحلة القرآن، وإنما أيضا على ما تلاها. وعلى هذا النحو يصبح كل تاريخ المجتمعات الإسلامية، ومنتجاتها الفكرية من فقهية، وتفسيرية مقدس أيضا.

إن هذا الدمج هو أحد تجليات التلاعب اللاهوتي القائمة على افتراض وجود استمرارية بنيوية، وتماثلية معنوية بين الزمان والمكان الأولي الأصلي الذي لُفظت به الآيات، والأحاديث لأول مرة، وبين الزمان والمكان المتغير على مر التاريخ بعد أن أصبحت مكتوبة[٢]. وهذا، بنظر أركون، مخالف للحقيقة التاريخية الحقيقية لأن الظاهرة الإسلامية كانت نتيجة صيرورة تاريخية طويلة من بلورة، وتعليم، وتلقين لفرض تمثل الخطاب القرآني نظريا، وبلورة مبادئ وقواعد لاهوتية مشتركة بين المسلمين تحكم توثيق الوحي، وتداوله، وتفسيره، وتمارس دورا موجها يتحكم بكل مجالات الفكر العربي، وهي مبادئ وقواعد اتخذت بفعل التضامن بين الدولة، والثقافة الرسمية، وعبر العملية التاريخية البطيئة من الانتقادات، والحذف، ونشر بعض الأسماء، والمؤلفات، والمدارس، والأفكار، وطمس كل ما يخالفها، فالأمة الناتجة عن الخطاب القرآني، وتجربة المدينة "قد أصبحت بظهور العلماء (الفقهاء والمشرعين) الذروة العليا للسيادة الدينية والمشروعية الدينية"[٣].

تعتبر الدولة بدءاً من الأمويين بمثابة البيئة السياسية المنغمة بمحيط أيديولوجي يميل أكثر فأكثر للهيمنة على الرؤيا الدينية في الوقت الذي راح يوسع بالتدريج من دائرة نشاطه، ونفوذه الدنيوي، ثم ازدادت الأمور توسعا بالاتجاه نفسه في مجيء العباسيين[٤].

أما علماء الدين الذين يجمعون بين المعرفة بالقرآن وعلومه، والكتابة، ومعرفة أمور الدين (الفقه) فكانوا إما أيديولوجيين لدى النظام من أجل تبرير السلطة القائمة، وخلع المشروعية عليها

---

[١] المصدر نفسه، ص١١١.
[٢] أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص١١٨.
[٣] أركون، محمد، الإسلام والأخلاق والسياسة، ص٣٨.
[٤] المصدر نفسه، ص٥٦.

(مثل الغزالي والماوردي). وإما قادة دينيون وبالتالي سياسـيون يقـودون التيـارات الـسياسية للجماهير[١]. وقد حاول العلماء المعارضون للسلطة استغلال البعد الروحي المـرتبط بالظـاهرة القرآنية، ففي لحظات الالتزام الأقصى لهذا الصراع المستمر ظهـرت الشخـصيات الروحيـة الكبرى لكي تشهد على رهانات متكررة للصراع عبر التاريخ باحتجاجها، ومقاومتهـا للظـام، وانحراف السلطات عن الخط المستقيم للرسالة[٢].

إن تحمل مسؤولية روحية يعني بالنسبة للروح البشرية أن تزود نفسها بكل الوسائل، وأن تتموضع دائما داخل الشروط الضرورية المناسبة من أجل أن تقاوم كل العمليات الهادفـة إلـى استلابها، واستبعادها، وبترها، وحذف إحدى ملكاتها أو أكثر من أجل تحقيق غاية مضادة لكرامة الشخص البشري. لذا، ينبغي أن تقاوم هذه الروح هذه العمليات الانحرافية بعـد أن تكـون قـد شخصتها جيدا، فالروح البشرية هي مركز إنسانية الإنسان، وأداتها[٣].

فالظاهرة الإسلامية لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة، وأهدافها الأيديولوجيـة، وهـي بالضرورة تختلف عن الظاهرة القرآنية "بواسطة الـشروط اللغويـة الـسيميائية، والتاريخيـة لنشأتها"[٤].

يرى الباحث، أن أركون، يعد الظاهرة القرآنية ظاهرة تغذي البعد الروحي المنفتح علـى الفضاء الإنساني، وتنفتح لإمكانيات لا متناهية من المعاني للوجود الإنساني. بينما تمثل الظاهرة الإسلامية الاستخدام الإديولوجي من قبل السلطة للظاهرة القرآنية، واختزال دورهـا إلـى دور وظيفي يسبغ الشرعية على السلطة السياسية، وممارساتها.

ويهدف أركون من هذا التمييز إعادة الاعتبار للظاهرة القرآنية، وتحريرها مـن هيمنـة الأيديولوجيا الإسلامية لمحاصرة المد الأصولي المسجون داخل الـسياج الـدوغمائي المغلـق، وإعادة الحقيقة التاريخية للظاهرة القرآنية باعتبارها حادثة في التاريخ، ويخلصها من الأسـطرة، والتاريخ الأسطوري الذي يتلاعب في المعنى. لذا أكد أركون ضرورة التمييز بين المعنى وآثاره للوصول إلى المعنى من خلال الحفر، وتفكيك لآثار المعنى المتراكمة عبر التاريخ.

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٠.
(٢) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢١١.
(٣) المصدر نفسه، ص٢١٤.
(٤) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢١١.

وقد تعرض استخدام أركون لمصطلح الظاهرة القرآنية والإسلامية لنقد المستشرقين الذين اعتبروا أن أركون يهدف إلى تبرئة النص القرآني، والتجربة الأولى من تبعات الممارسات المعاشة اليوم للمسلمين. كما اعتبروا هذا التمييز لكي يرفع من قدر الظاهرة القرآنية بوصفها نموذجاً نقياً.

يرى الباحث أن تميز أركون هذا جاء لإفساح المجال أمام القراءة العلمية لتجربة الوحي، والمرحلة التأسيسية من خلال رد الاعتبار لتاريخية هذا الحدث، وإزالة جميع أنواع الأسطرة، واللازمانية، واللامكانية التي رسخها الفكر الأصولي الدوغمائي، ولتفتح الآفاق أمام تجربة وفهم جديد للإسلام يستلهم معطيات الحداثة من جانب. وحاجات المجتمعات الإسلامية من الجانب الآخر.

بالإضافة إلى تأسيس لدمج مجتمع الكتاب*[1] ضمن إطار فكري بحثي موحد، من خلال المقارنة بين المكونات. والتأكيد على وحدة الظاهرة الدينية خاصةً التوحيدية بهدف خلق فكر ديني يساوي بين الديانات، ويعطي الحق لكل منها بالتعبير عن نفسها، واحترام كل منها للآخر، وتعاطفها أو تضامنها مع بعضها البعض باعتبارها ظاهرةً إنسانيةً واحدةً بدل إدعاء كل منها بأنه الدين الحق، وإلغاء الآخر. وما يترتب على ذلك من صراعات على امتلاك رهانات المعنى ضمن إطار المعقولية الحديثة في ضوء معطيات العلوم الاجتماعية لتفتح آفاق غير المفكر فيه ليصبح ممكن التفكير فيه.

كما وتهدف القراءة العلمية إلى كسر الثنائيات إسلام/مسيحية، شرق/وغرب، فكر عقلاني/وفكر خيالي، عقلي/ومتخيل، والربط بين الوحي والتاريخ، والتمييز بين الدين كمعطى روحي وبين الأحداث التاريخية المتشكلة في الصراع التاريخي، بين الأديان والطوائف داخل الواحد بوصف هذه الأحداث قضايا فرضتها مرحلة تاريخية، وصراع سياسي وليس من مستلزمات الدين ذاته، بل نتيجة استغلال السلطة السياسية للدين بهدف إضفاء المشروعية على أهدافها، وسياساتها.

٤- منهج تأويل الظاهرة القرآنية

---

[1] أي مجتمعات الأديان الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) فهي جميعا شهدت ظاهرة انتشار الكتاب المقدس فيها، وتأليف عدد لا نهائي من الكتب العادية عنه (التفاسير، الشروحات، التشريع والفقه).

لا يهدف أركون من خلال قراءته للنص القرآني إلى إضافة تفسير له، إنما يـسعى إلـى تحليل الخطاب القرآني، وهذا ما يوضحه في كتابه "القرآن من التفسير المـوروث إلـى تحليـل الخطاب الديني".[1]. ذلك لأن هناك مسافة بين التفسير بصفته بحث عن المعنى، والتحليل بصفته بحث عن الفهم، أو محاولة للفهم. ولا يهتم أركون بمفاهيمية الفهم، ولكن سؤاله الأساسي يتركز حول كيف يمكننا الفهم، لذا نجده يفهم القراءة "بأنها مجمل انعكاسات نص ما، وإحداثـه علـى الوعي، ثم موقف هذا الوعي من النص المقروء"[2]. فالنص هنا مجرد محرض يستفز الـوعي، ثم نتيجة لذلك تحدث ردة فعل الوعي لتحديد موقف من هذا النص المقروء. هكذا نجد أن المتلقي للنص عند أركون هو المحور الأساسي لعملية الفهم بوصفه مالكا للوعي، ومن هنا ركز أركون على التفريق بين المعنى، وآثار المعنى باعتبار الأول النص، والثاني تفاعل المتلقي مع الـنص. فالنص هنا سلبي غير ناطق إلا إذا تعرض لعملية القراءة التي تبعث الحياة من جديد. وقد ركـز أركون، انطلاقا من فهمه لكيفية حدوث الفهم، على استخدام منهجيات وعلوم مختلفة للوصـول إلى فهم أفضل للظاهرة القرآنية، أو النص الشفوي قبل أن يدخل في عمليـة تحـول الـدلالات المتتالية الخاضعة لإكراهات ثيولوجية، وسياسية بداية من التدوين، ومرورا بالمدونات الفقهيـة والتفسيرية، وانتهاءا بالاستخدام الأيديولوجي للنص القرآنـي مـن قبـل الأصـولية الـسياسية المعاصرة.

إن انتقال النص الشفوي إلى نص تدخل في لعبته الصراعات الاجتماعية والسياسية، جعل المعنى مبعثرا وموزعا عبر سلسلة من الدوال، وليس بالمستطاع تثبيته. لـذا اسـتخدم أركـون الحفريات المعرفية بهدف اختراق هذه التراكمات الدلالية السيميائية التـي أنتجتهـا القـراءات التراثية.

تعتمد عملية الفهم للنص القرآني عند أركون عـدة آليـات تتمثـل بالتحليـل اللغـوي، والتاريخي، والفكري. وقد اعتبر أركون أن اللغة والمخيال هما الوسيلتان اللتان تحققان الفهـم، باعتبار أن اللغة بالإضافة إلى أنها وسيلة للتواصل "Transmission" بين أبناء المجتمع وكذلك بين الأجيال، وهي منتج اجتماعي "Social Production" يعبر عن الواقع الاجتماعي، وعلاقاته السياسية، والاقتصادية، والفكرية. ومن خلال اللغة يتجلى دور الرمز والمجـاز فـي التعبيـر

---

[1] أركون، محمد، الإسلام أوروبا والغرب، ص٦٦.
[2] أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٦.

القرآني. وانطلاقا من اعتبار أركون أن اللغة توافقية، وليست توقيفية فإنه يعتبرها منتج اجتماعي من ناحية، ومنتجاً متطوراً من ناحية ثانية، أي أن المعنى يختلف باختلاف البيئات والأزمان.

من هنا اعترض أركون على مفهوم أحادية المعنى التي تربط المعنى واللغة بأصول فوق طبيعية، فالفكرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي - حسب أركون - "توحيد إمكانية التفسير للقرآن بشكل كامل وصحيح، بشكل مطابق تماما لمفاهيمه المقصودة، وأنه يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان"[١].

إن هذا الفهم الدوغمائي يلغي التاريخية عن مجمل التاريخ الإسلامي، ويعتبر أن اللغة العربية خارج إطار الظاهرة الإنسانية للغة. كما أنه يحصر حق الفهم بالطبقة المعاصرة للرسول باعتبارها وحدها القادرة على الفهم للنص القرآني، وإلغاء للفوارق الاجتماعية أيضا، وبالتالي يخرج عن إطار الفهم العقلاني العلمي، وهو مصادرة للنص كما هو مصادرة للفهم أيضا، وهذا يعني أن الشيئ، واسم الشيئ هو شيئ واحد. في حين أن العلوم الألسنية ترى أن العلامة اللغوية لا تسمي الأشياء في الواقع الخارجي بشكل مباشر هي فقط تحيل إلى المفاهيم، والتطورات الثقافية السائدة في المجتمع، فهناك الشيئ – المسمى - التصور العقلي الذي بواسطته يحصل الربط بين الاسم والمسمى.

حرص التراث التفسيري الإسلامي على التقيد بالمأثور مما أدى إلى "جمود عملية التفسير عند أفق التلقي الأول للنص الذي هو أفق المتلقين الأوائل في فهمهم للنص"[٢] إذ أدى ذلك إلى إيقاف تطور التفاعلات الدلالية للنص القرآني، وتحول التفسير إلى عملية نقل، واجترار للمعاني، والتأويلات السابقة الغريبة عن قضايا المجتمع، وواقع الحياة، بدلا من أن يكون التفسير قراءةً جديدةً أو فعل إنتاج، وتفاعل دائم بين النص ومتلقيه عبر مستجدات العلم، والحياة الاجتماعية. فإذا كان هدف التفسير هو البحث عن المعنى، وهدف الفهم هو الوعي بمعنى، أو مقصد مختزن في النص "فإن تحقق هذا المعنى لا يكون إلا بعملية تفاعلية خاصة بين ذات قارئة، والنص الديني"[٣].

---

[١] أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٢٣١.
[٢] وجيه قانصو، العمليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص الديني، قضايا إسلامية معاصرة، ع٤٥-٤٦، ٢٠١١، ص١٠٦.
[٣] المصدر نفسه، ص١٠٦.

فالمعنى - كمنظور أركوني - هو فعلٌ اجتماعي محكوم بالمخيـال المختـزن للـذاكرة الجماعية "Group Memory"، واللغة التي هـي أداة التواصـل، أو كمـا يقـول فتجنـشتين "Wittgenstein" أن المعنى "متأصل في اللغة بطريقة تستبعد أي معنى للعالم سابق للغـة"[١]، فالإنسان هو محور الفكر الأركوني، وهو صاحب الولاية على الكون والمعنى، وهو بذلك ينسجم في موقفه مع فتجنشتين، ويلتقي معه في أهدافه المعرفية، وذلك بالبحـث عـن تأسـيس "عـالم المعنى، والفكر، والخطاب على المشروع البشري بما فيه من خصائص، وحدود معينة لأحـوال وجودنا. وهكذا فإن عالم المعنى الذي نوجد فيه لم يعد معطى مستقلا، وإنما هـو عـالم يوجـد ويعرف من خلال التعاملات القائمة بين البشر"[٢].

أما الدراسة التاريخية للنص القرآني فتنطلق من اعتبار الظـاهرة القرآنيـة، أو الحـدث القرآني هو نص تاريخي بمعنى أنه وجد في زمان ومكان محددين، ومر بعـدة مراحـل مـن الشفوية إلى الجمع، إلى الكتابة، ومن ثم التفسير، واستنباط الأحكام. وإن هذه الحادثـة وجـدت ضمن صراع بين المؤمنين والمعارضين الذين لم يتقبلوا هذا الخطاب، وحاربوه بكل ما أوتـوا من قوة. كما أن القرآن والمسلمين حاربوا هؤلاء المعترضين.

وفي محاولته حل إشكالية المسافة الزمنية بـين المرسـل الأول والمتلقـي الأخيـر أي الحاضر، استخدم أركون المخيال الديني والاجتماعي لردم هذه الفجوة، وتحقيق عملية التواصل. والمخيال عند أركون يساوي الذاكرة الشعبية باعتبار أنه يختزن الذكريات، والمعاني، ويـساهم بإنتاج المعنى. "إن الخطاب التقليدي التفسيري قد غيـب تمامـا الأدوات اللـسانية والبلاغيـة والسيميائية في تشكيل المعنى والدلالة، ومعهمـا المتخيـل والحلقـات التاريخيـة، والرمـوز والأسطورة"[٣].

هذا الفهم للتواصل هو ذاته الذي انتقده هبرماس في تأويلية غادمير "GADAMER" الـذي جعل "من اللغة كأنها مؤسسة ميتا-اجتماعية (كأنها هي الذات والجوهر المطلق للفهم، والحيـاة البشرية، وذلك لأن الفرد يجد نفسه متاصلا في عملية ثقافية لا يمكن له أن يضعها، ويجد نفـسه أمام لغة تفرض خضوعه لها على نحو مطلق) هذا بالإضافة إلى أن الفـرد لا يظهـر بمنزلـة

---

[١] وليد عطاري، مفهوم الفلسفة في نظر فتجنشتين، المنارة للبحوث والدراسات، مجلد ١٣، ع١، ٢٠٠٧، ص٣١٠.
[٢] المصدر نفسه، ص٣٢٥.
[٣] أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص١٥٠.

الخالق للمعنى"[١].

فالمخيال يعتمد على الإحساس، والشعور، ولا يلتزم بمعطيات الواقع الملموس، وهـو - حسب أركون - يلعب دوراً لا يقل عن العقل بل يتجاوزه في كثير من الأحيان في عملية إنتـاج المعنى، لذا دعى أركون إلى إعادة الاعتبار للمخيال، وضرورة دراسة العمليات التي "يعمل من خلالها المخيال الاجتماعي على إعادة إنتاج ذاته، واستمراريتها في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات الإسلامية"[٢]. فنحن هنا أمام نص سـيكولوجي عـاطفي يرجعنـا إلـى المرحلـة الرومانسية من التأويل سواء عند شلايرماخر أم دلتاي والتي تم نقدها من قبل التأويلات اللاحقة، فالعقل - حسب أركون - "لا يمارس فعله" أبدا بشكل مستقل عن المخيال.

ويرى الباحث أن أركون، الذي عمل على تحرير الفهم والمعنى مـن الأحاديـة والبعـد الميتافيزيقي، قد أعاده مرةً أخرى إلى حظيرة الفكر المثالي من خلال المخيال. وإذا كان يريـد تحرير المعنى من هيمنة القوى اللاهوتية والسياسية، فإنه جعله أسير المخيـال بأبعـاده غيـر المحسوسة، والسيكولوجية غير الممكن القبض عليها، وجعل الفهم ليس عملا بشريا حرا طالمـا أنه محكوم مسبقا بالمخيال الاجتماعي الذي يحدد له حدوداً، ويرسم له مساراً.

وقد يرى البعض أن نقل الأهمية للمتلقي في عملية الفهم حسب أركون، يلغـي حـضور النص الذي هو الطرف الهام في عملية الفهم، "وكما أن معنى النص لا يتحقق إلا بوجـود ذاتٍ قارئةٍ فإن الأمر نفسه ينطبق على الفرد القارئ الذي لا يمكنه التلبس بصفته القـارئ، والقيـام بوظيفة القراءة إلا بكلامٍ يسمعه أو نص يقرأه"[٣]، فالنص شرط لوجـود القـارئ، وموضـوع اشتغاله، ويحدد بطبيعة نشاطه.

يبدو أن تأكيد أركون على أهمية المتلقي جاء بنظري ردا على تأكيد الفكر التقليدي علـى النص باعتباره نصاً مقدساً ووحيد للمعنى. ولكن العملية التأويلية لا بد لها من التمفعل في الوسط بين النص والمتلقي، بحيث لا يطغى أي منهما على وجود الآخر.

كما أن إعطاء أركون لأولوية الفهم على المعنى من خلال تمييزه بين المعنـى وآثـاره، يترتب عليه نتيجتين هما: رد الاعتبار لذات الإنسان، ودوره فـي إنتـاج المعنـى. والتعدديـة اللامتناهية للمعاني، والمدلولات. ولكن التعددية غير المقيدة بأي اصول تأويليـة التـي أرادهـا

---

[١] وليد عطاري، هبرماس والحقيقة، مجلة جامعة دمشق، مجلد ١٤، ع٤، ١٩٩٨، ص١٥٠.
[٢] أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٩.
[٣] وجيه قانصو، الفعاليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص، ص١٥١.

أركون هي "إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات"[(١)]. وبالتالي، امتناع المعنى لأن كل معنى هو احتمالٌ يرجحه التأويل من بين إحتمالات عديدة، وهو بالتالي يفتح المجال أمام معاني أخرى.

وقد يرى البعض أن تحليلات أركون السابقة تؤدي إلى ضياع المعنى. وهكذا فإن "الفهم من حيث هو نشاط، وفاعلية إنسانية يستدعي حضور النص في كل مراحل الفهم الذي يبدا بالتلقي أولا مرورا بعملية الفهم والتأويل، وانتهاءا ببناء المعنى، فالنص يفرض نفسه في كل هذه المراحل، ويلزم القارئ بالخضوع لنظمه الداخلية، وقصده العميق، ويثير في الملتلقي إيحاءاته بطريقة منظمة، وموجهة ومقصودة"[(٢)].

لكن هذا التحليل، بنظري، غير صحيح لأن القارئ بنظر أركون تربطه علاقة جدلية ومتجددة بالنص بحيث أن كل قراءة تنتج نصاً أو معنى جديداً مختلفاً عن النص الأصلي. ولكن النص الأصلي يبقى مرجعية هذه الحركة، فهي تنطلق منه لتعود إليه، تصوغه في فهم جديد دون إلغائه وحذفه. فأي نص للتأويل لا يعتبر كذلك دون الارتباط بالنص الأصلي، وإلا أعتبر نصا مستقلا، ومتحيزا عن النص الأصلي.

كما أن أركون ينطلق في قراءاته للنص القرآني من موقف شكي ارتيابي بوصف النص القرآني يمارس أيديولوجيات تخدم الجماعة الإسلامية من خلال بنية النص ذاته، وهذا الموقف موقف إحتجاجي يستخدمه أصحاب كل منظومة فكرية تجاه الآخرين باعتبار أن فكرهم أيديولوجيا، أي زائفاً لا يعكس الواقع، فالماركسية اعتبرت الفكر البرجوازي أيديولوجيةٌ زائفةٌ أي نقيض للعلم، وفي الوقت نفسه اعتبر الفكر البرجوازي الماركسية أيديولوجيةً مناقضةً للعلم، باعتبار كل منهما أن الفكر المعطى يخفي أهدافاً، ومصالح فئات اجتماعية أو سياسية.

لقد أسقط أركون هذا الفهم على التراث الإسلامي معتبره أيديولوجيا أي فكر مقنع لمصالح اجتماعية، وسياسية على اعتبار أن عمله وتحليله علمي، وعناوين العديد من كتبه تنم عن ذلك مثل "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، وتفسيره حسب وصفه علمي. إن استخدام المناهج العلمية الحديثة لا يدل بالضرورة على أن الخطاب علمي، بل الخطاب نفسه هو الذي يؤكد ذلك أو ينفيه، فالمفسرون عبر التاريخ الإسلامي استخدموا ما كان يعرف بزمانهم بالعلوم سواء اللغوية

---

(١) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٦٦.
(٢) وجيه قانصو، الفعاليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص، ص١٠٨.

أم الأنساب، أم الجرح والتعديل، أم سلسلة الرواية وغيرها. فالعلوم الحديثة هي وليـدة العـصر فكيف نسائل العصور السابقة لعدم استخدامها؟.

يرى أركون أن الفكر الإسلامي يدور في دائرة تأويلية مغلقة تبدأ بالله مـصدر القـرآن، واللغة، والإرادة الفاعلة في التاريخ، لتعبر عن فهم التاريخ، والحياة، والفكر اعتمادا علـى هـذا المصدر ليرتبط الفهم بالخلاص الأخروي أي تعود إلى الله. فالفهم والسلوك يهدفان إلى تحقيـق مقصد الله أولا وأخيرا. ويطلق أركون على هذه العملية اسم (الحالة التأويليـة) وهـي حـسب أركون "إن القارئ المؤمن بالنص الموصى به يعتبر ذاتا مستقلة قادرة علـى تحديـد المعنـى القانوني الصحيح لكلام الله"[١]. أي إن مهمتها مقتصرة على الوصول إلى المعنى الأحادي للنص الذي أراده الله، وكما أراده، أي الوصول إلى مقصد المؤلف. وهذه المنهجية بهذا المعنى يـسبق فيها الإيمان الفهم، فأنا أؤمن وأصدق بالنص أولا حتى أفهم مراد المؤلف، ما يسجن عملية الفهم ضمن سياج دوغمائي، ويغلق الباب أمام أي عملية نقدية للنص، وما تفرع عنه مـن نـصوص تابعة. وحسب أركون فإن الدائرة التأويلية تقدم الفهم على الإيمان "أي نفهم لكي نؤمن، ونـؤمن لكي نفهم"[٢].

فالحالة التأويلية تقود إلى تكرار مفرغ، ولا تنتج فهما جديدا في حين أن الدائرة التأويليـة تنتج معناً جديداً، وفهماً جديداً. وحسب أركون فإن عملية الفهم مرتبطة باستخدام ترسانة العلـوم الحديثة، ومنهجياتها.

يرى الباحث أن ربط عملية الفهم بالإيمان كما سبق دون تحديد لآليات أو معنى الفهـم لا يخدم العملية الهيرمينيوطيقية التي يهدف أركون إلى تحقيقها. فالإيمان هو "إدراك شيئ ما علـى أنه صادق دون برهان"[٣]. وإن الإيمان لا يمكن أن يعود للفهم، ولـيس بحاجـة لـه. فالـدائرة التأويلية ليست عملية إيمانية ذاتية، وهي في نفس الوقت ليست موضوعية أي خارجة عـن ذات المؤول، إنما هي "تصف تفاعل حركة التراث، وحركة المؤول، فتوسع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما. فهي ليست فعلا ذاتيا، وإنما هي فعل ينبثق بما يربطنا بالتراث، فالتراث ليس مجـرد شرط مسبق ثابت، إنما نحن بالأحرى ننتجه بقدر ما نفهم، ونشارك بتطوره، ومن ثم نحدده نحن. وعليه فإن دائرة الفهم ليست دائرة منهجيـة، إنمـا هـي تـصف عنـصرا فـي بنيـة الفـه

---

(١) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٣٤.
(٢) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٨٠.
(٣) لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، (١٩٨٠)، الموسوعة الفلسفية، (ط٢)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ص٧٠.

الأنطولوجية"[١].

كما أن عملية التأويل غير خاضعة لإكراهات السلطة السياسية أو اللاهوتية "فلا سلطة البابا العقائدية، ولا الاستعانة بالتراث يمكنها أن تحول دون عمل التأويلية التي بوسعها أن تدرأ عن المعنى المعقول للنص، كل ما يمكن أن يفرض عليه"[٢].

يطرح نصر حامد أبو زيدٍ رؤيا للمعنى، مع بعض أوجه الاختلاف، في تناوله لعملية التأويل معتبراً أن الهيرمينيوطيقا هي جهد عقلي ذاتي لتفسير النص الديني الإسلامي من خلال إخضاعه إلى جملة من التصورات، والمفاهيم الفكرية الهيرمينيوطيقية والمرتبطة بتراث التفسير للنص الديني، وعلاقة المنطق الهيرمينيوطيقي بالإنسان، وعلاقة الوجود الإنساني بالوجود المتجلي من خلال منطق اللغة[٣].

ويشترط أركون ضرورة تمثل الزمن التأسيسي للحدث القرآني، والعمل على الكشف عن سماته، ومميزاته السيميائية، والأنثروبولوجية، والتاريخية من خلال:

أ. تحديد نظام اللغة العربية بين (٥٥٠-٦٣٢م) فلا يمكن إعادة قراءة الخطاب القرآني بصفته خطاباً فكرياً في مرحلة زمنية خاصة، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار اللغة آنذاك وطريقة التعبير السائد والمفردات المستخدمة، وعلاقة كل ذلك بالزمن ومشروطية استعمالها.

ب. دراسة الأساطير والشعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم.

ج. التوسع في مفهوم مجتمع الكتاب المقدس (اليهودية والمسيحية والإسلام).

د. ضرورة إعطاء أولوية لوحدة النص القرآني بصفته عملا كليا تتشابك فيه كل مستويات الدلالة والمعنى التي تستند إلى ما يسميه بالبنية المركزية للميثاق والتخلي عن ممارسته، التفتيت أو الناتج عن التخصص في العلوم[٤].

إن أركون من خلال طرحه العودة إلى اللغة العربية في فترة التاسيس، إنما يعني استعادة الفترة المذكورة، وهذا غير ممكن – كما يرى أركون - نفسه إلا من خلال أن نعيش لحظة المؤلف كما هي. وهذا الفهم وارد في التأويل المسيحي التقليدي السابق على الفكر التأويلي،

---

[١] غادامير، هانز، (٢٠٠٧)، الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس، الجماهيرية العظمى، دار: أويا، ص٤٠٢.
[٢] المصدر نفسه، ص٣٨٣.
[٣] أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، ص٦.
[٤] أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٠٥-١٠٩.

باعتبار أن غاية المؤول هي الوصول إلى معنى موجودٍ سابقاً وصحيح. بمعنى العودة إلى أحادية المعنى التي رفضها، وهو غير ممكن لأن اللغة العربية لا يوجد بها مثل اللغات الأخرى تاريخ المفردات يبين تطورها وتغير دلالاتها، وبالتالي فإن هذا التمثل لا يتجاوز إفتراضات تصورية عبر التخيل ولملمة المعلومات المبعثرة، ومحاولة تأسيس معنى عليها، وهذا يخدم عملية الفهم.

كما أن دراسة الأساطير والشعائر ومفهوم مجتمع الكتاب المقدس يعني فهم النص ليس من داخله بل من معطيات خارج سياقه وهذا يتناقض مع الفهم الهيرمينيوطيقي الحديث، فهايدجر "Heidegger" طالب بضرورة الإنصات إلى النص وعدم فرض مقولات القارئ الذاتية عليه "مهمة القارئ حسب هيدجر هي أن يترك النص يكشف عن نفسه وأن ينصت له ويحاوره"[١].

كما أن بول ريكور الذي يرجع إليه أركون كثيرا بل يعتمد عليه في فهمه لعملية التأويل، يقول بوجود قصدية خاصة بالنص المكتوب لا تتطابق بالضرورة مع قصدية المتكلم الذي صدر عنه، ولا تتطابق مع القصدية الذاتية لدى المفسر، بل تتطابق مع ما يراه النص، فما يراه النص بحسب ريكور هو أن يلقي بنا داخل معناه، وأن يجعلنا نأخذ الاتجاه نفسه الذي يضيئه النص[٢].

كما أن كل مفَسر يفَسر القرآن بحسب النظام المعرفي السائد في عصره "وكل قارئ له الحق في أن يجرب ويمتحن مفهوماته وكل واحد يحمل عليه معناه ويقرأه بحسب استراتيجياته، والكل بذلك سواء معاصرين وقدماء"[٣].

ويرى الباحث أن اشتراطات أركون لفهم النص القرآني تحيلنا إلى أولوية الفترة الأولى من التفسير وإعطائها أولويةٍ على أي فهم أو تفسير لاحق، وتحديد أي فهم لاحق بالفهم في فترة التدشين وهذا فهم سلفي للتفسير يتعارض مع ما يطرحه أركون من أهمية المتلقي وعدم محدودية الدلالة. كما أن التوسع في مفهوم مجتمع الكتاب يحيلنا إلى المنهج الاستشراقي الذي نقده أركون والذي لا يهتم إلا بمدى أثر الديانتين المسيحية واليهودية على القرآن، وإعطاء أولوية لوحدة النص القرآني هو مفهوم سلفي تكون بعد فترة من تدوين القرآن بهدف تأكيد صحة ترتيبه، وما ورد فيه، وأن أي اختلافات بين النصوص راجعة إلى عدم الفهم الصحيح.

---

(١) وجيه قانصو، الفعاليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص الديني، ص١١٢.
(٢) المصدر نفسه، ص١١٢.
(٣) علي حرب، أوهام الحداثة قراءة في المشروع الأركوني، مجلة الاجتهاد ع٢١، السنة الخامسة، ١٩٩٣، ص٣١.

إن خلاصة ما شغل أركون من هموم فكرية ومعرفية خلال خمسين سنةً، هو الحديث عن قضايا الحاضر الراهن الحساسة من خلال ربطها بجذور التراث البعيدة. وهـذه هـي منهجيـة أركون المشهورة باسم "المنهجية التقدمية التراجعية"، بمعنى أنه يسلط أضواء الماضـي علـى الحاضر وأضواء الحاضر على الماضي لكي يضيء الماضي والحاضر في آن معا. فـنحن لا نستطيع أن نفهم حاضر العرب والمسلمين جيدا إن لم نفهم ماضيهم بشكل جيد أيضا. ولـذلك لا بد من دراسة ظاهرة الانحطاط والتراجع العربي ضمن منظور المدة الطويلة - كما يرى أركون - أي من خلال التأسيس لما أطلق عليه منذ الثمانينيات "علم الإسلاميات التطبيقية" الذي هو علم يسعى إلى إدخال كافة المستجدات التي توصلت إليها العلوم الإنسانية واللسانية لتطبيقهـا علـى تراثنا العربي والإسلامي[1]. لكن أركون لم يقم بتطبيق تلك المنهجيات وفق أصولها، من ناحية، ومن ناحية أخرى، لم يلتزم بمتطلبات المنهج العلمي الأساسية.

إن تبني أركون القراءة التراجعية جاء لتحقيق مهمة هذه القراءة وهي العودة إلى الـنص المكتوب لمحاولة استرجاع النص الشفوي، وذلك من خلال القراءة التزامنية والتي تعني العـودة إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك. ويحـدد أركـون عناصـر القـراءة التزامنية:

أ. إنها قراءةٌ تعاين القرآن في كليته.

ب. إنها تخترق التراكمات الدلالية والسيميائية التي صاغتها القراءات التراثية.

ج. قراءةٌ تأويليةٌ في النص القرآني تجمع بين التحليل اللغوي والتاريخي والفكري، وتنطلق مـن أن لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى، وهي معين للمعنى لا ينضب.

د. إنها تؤدي إلى التوصل إلى معنى ناجزٍ للنص.

هـ. وهي ليست تفسيراً للقرآن إنما هي قراءةٌ تعالج نصه دون رغبته في توظيف النص.

و. تهدف إلى إخضاع النص إلى سياقه التاريخي[2].

ويرى الباحث أن هذه القراءات بالإضافة إلى تعذر تحقيقها تفترض إصابة المعنى الحرفي للنص، أو العثور على معناه الأصلي أو القبض عليه على حد تعبير أركون. وهذا يتعارض مع تعددية المعنى التي يقول بها أركون، ومع مفهوم آثار المعنى باعتباره ما يفهمه المتلقي، ولـيس

---

[1] أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ص ١٧٤.
[2] أركون، محمد، الإسلام، أوروبا الغرب، ص٦٦.

المعنى في ذاته، "ولا يمكن للقارئ أن يتموضع بصورة كاملة في زمن النص. كما فهم التزامن أركون فلكل قارئ استراتيجيته"[١]، وأدواته المعرفية ومنهجياته.

ويرى الباحث أن تأويلية أركون التوليفية أوقعته بتناقضات حادة لم يستطع إدماجها في مشروعه التأويلي. فاستخدام المفهوم الماركسي الأيديولوجيا بهدف تعرية الخطاب الإسلامي، تم إلغاؤه بل تشويهه من خلال إحلاله مفهوم المخيال مكان البنية الفوقية للفكر، التي تعني بالماركسية انعكاس العلاقات الاجتماعية، وعلاقات الإنتاج من خلال الفكر، وبالتالي فإن الأيديولوجيا تزور الواقع بدلا من أن تعبر عنه. لكن الأيديولوجيا والمخيال – حسب أركون - هما منتجان مثاليان لا يعكسان الواقع. كما أن ماركس بين أننا "لا نستطيع فهم وتفسير نشاطات الوجود الإنساني من منظور كتاب مثالي بل يجب أن نفهم، ونفسر الكتابات المثالية من خلال النشاطات العملية"[٢].

كما أن تبني أركون للمنهجيات الألسنية يتعارض مع اعتبارها النص، واللغة مصدر الفهم، وعدم جواز تحقيق الفهم من خارج إطار النص ذاته بل من خلال علاقاته، وآلياته الخاصة.

إن إشكالية قراءة النص القرآني عند أركون تكمن في أنه يختار نصوصاً محددةً جداً من النص القرآني لا يصل إلى (٣٠) آية من مجمل القرآن، الفاتحة، العلق، آية من سورة التوبة، مجموعة آيات من سورة الكهف، وكذلك مجموعة آيات من سورة يوسف، ليطبق عليها منهجه التأويلي. وهذه العينات المنتقاة تدل على أن معيار اختيارها هو إظهار عناصر قراءته للنص، وهي التاريخية، والأنثروبولوجيا، والسيمياء، والألسنية، ولم يقتفِ أثر نولدكه الذي أشاد به كثيرا، حيث تناول النص القرآني كاملا على الرغم من تأكيده المستمر على كلية النص القرآني، وضرورة التقيد بالمنهجية التاويلية التي تتعامل مع النص كوحدة واحدة إذ أن المعنى الجزئي يفهم من خلال سياق النص القصير (السورة)، وكذلك النص الكامل. كما أن النص الكامل يفهم من خلال أجزائه. هذه إحدى بديهيات الهيرمينيوطيقا التي تجاهلها أركون في تأويله للنص، بالإضافة إلى نقده الحاد للمدارس الفقهية التي كانت تستشهد بآية، أو مجموعة آيات لتقتطعها من سياق النص، وتستخدمها كشاهد لحكم شرعي.

يوحي عنوان أحد كتبه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) بأن أركون بصدد تحليل كامل بنية النص، والأقرب للصواب لو أنه قال "نصوص من القرآن من

---

[١] علي حرب، أوهام الحداثة، ص٨٥.
[٢] المصدر نفسه، ص٨١.

التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب القرآني". كما أنه استخدم نصوصاً محدودةً، ومتفرقةً من النص القرآني كشواهد على تاريخية القرآن (سورة التوبة)، وأسطورية النص، وقصصيته (سورة الكهف، يوسف). والبحث عن مفاهيم أنثروبولوجية مثل المقدس والعنف، وأخرى لتدل على آلية طمس التحرير في الفاتحة. وهكذا، فإن آليته هي استشهاد بنصوص من النص كشاهد على فكرة مسبقة لديه تماما مثل المنهج الفقهي مع اختلاف في الغاية والهدف.

ويطرح أركون مسلمات القراءة التفسيرية التقليدية ليقارنها بمسلمات قراءته التأويلية، وهذه المسلمات – حسب أركون - هي:

أ. اللهُ موجود إنه هو الذي هو، ولا أستطيع أن أتحدث عنه بشكل مطابق أو صحيح إلا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه واستخدمها في كلامه.

ب. لقد تكلم إلى جميع البشر باللغة العربية لآخر مرة من خلال محمد.

ج. لقد استقبل كلامه وجمع في مدونة صحيحة موثوقة وهي القرآن.

د. إن كلامه يقول كل شيئ عن كينونتي ووجودي، وعن كينونة العالم أو وجوده، وعن وضعي في العالم، وعن وجودي وقدري ومصيري، ولا يمكنني أن أرفضه في أي شيئ ولا في أي لحظة.

هـ. كل ما يقوله هو الحقيقة وكل الحقيقة.

و. معرفة الحقيقة يمكنني معرفتها عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل الشاهد.

ز. كل مؤمن ينبغي أن (يؤمن لكي يفهم وأن يفهم لكي يؤمن)(١).

يعتبر أركون أن هذه المسلمات ظلت توجه جميع مجالات الفكر الإسلامي حتى الوقت الحاضر. ويرى الباحث أن أركون يتجاهل التراث الفلسفي الإسلامي بمختلف أطيافه والذي تراوح بين التوفيق بين الوحي والعقل والفلسفة، وبين الإلحاد مثل ابن الراوندي(٢).

---

(١) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٢١-١٢٢.

(٢) ابن الراوندي هو أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، نسبة إلى قرية راوند الواقعة بين إصفهان وكاشان في فارس، ولد عام ٢١٠هـ، وتوفي في الأربعين من عمره. ويقال إنه درس على شيخ صوفي هو أبو حفص الحداد (-٢٥٢هـ)، ثم اعتنق الاعتزال، ثم تركه واعتنق التشيع، وكتب (فضيحة المعتزلة) رداً على كتاب الجاحظ: (فضيلة المعتزلة). وأنه خرج بعد ٢٤٥هـ من بغداد، وعاد إلى الشرق، وإنه توفي قبل عام ٢٧٠هـ الذي له كتاب اسمه (الدامغ) كتبه وقتها ورد عليه الخياط المعتزلي أيضاً في (الانتصار). وربما عاد اتهامه بالزندقة أو الإلحاد إلى أسلوبه الاستفزازي في الرد على خصومه. لكنه ربما تأثر أيضاً بالوراق الذي ربما قابله ببغداد أو قرأ كتبه. ويلاحظ أنه كتب كتاب (التاج) في نُصرة المعتزلة على طريقته عندما كان ما يزال معتزلياً، لكن أبا علي الجبائي (-٣٠٣هـ) رد عليه واتهمه بالقول بقدم العالم. وله أيضاً كتاب نعت الحكمة وكتاب الفريد أو الفرند، والأول في حكمة الله ومقتضياتها، =

وهذا لا ينسجم مع البحث العلمي، ولا مع حقيقة التراث الفكري الإسلامي لا سيما في الفترة التي يعتبرها أركون نفسه فترة ذهبية. ويطرح أركون مسلماته التي تحكم تأويله والتي يعتبرها قطعية على مستوى الفهم مع المسلمات التقليدية للتأويل، التي ستتحكم بقراءته للنص القرآني وتلخص لمشروعه الفكري العام، وهي:

أ. الإنسان يشكل مشكلةً محسوسة بالنسبة للإنسان.

ب. إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي وحدي.

ج. إن هذه المعرفة تشكل جهدا متواصلا من أجل تجاوز جميع الإكراهات التي تحد من شرطي الوجود بصفتي كائنا حيا، ومتكلما وسياسيا، وتاريخيا واقتصاديا.

د. هذه المعرفة عبارة عن خروج متكرر خارج حدود سياج المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة البلورة المكثفة.

هـ. هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن معا: المسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله. ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية ويعتبر الخطاب العلمي حل تقريبي مؤقت، أي انه مدعو إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة.[(١)]

ويرى الباحث أن استعراض هذه المسلمات أو المحددات، يمكن ربطها بعناصر المشروع الأركوني العامة، فهي تشير إلى الأنسنة باعتبار أن الإنسان هو محور الكون من جانب، وضرورة أن يحكم علاقة الإنسان بالإنسان وحدة النوع، وليس الانتماء العرقي أو الديني أو السياسي. وأن المتلقي هو مصدر المعرفة، أي نفي أي بعد فوق طبيعي يتحكم بفهم الإنسان ويحدد له مساره وحدوده.

وبناءً على ذلك فإن جميع الإكراهات التي تمارس ضد حرية الإنسان في التفكير سواء أكانت سياسيةً أم دينيةً أم اجتماعيةً هي عمليات غير مشروعة، وهي نفي لاعتراف الإنسان

=

والثاني في النبوات. أما أشهر كتبه لدى خصومه فهما كتاب (الدامغ)، وكتاب: (الزمرد). ثم أن كتاب الزمرد هذا كان حواراً بين الوراق وابن الراوندي، ويتضمن رداً من ابن الراوندي على الوراق ضد المانوية.

انظر: رضوان السيد، المفكرون الأحرار في الإسلام، مجلة التسامح، مجلة فصلية فكرية إسلامية، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد الثالث والعشرين (صيف (١٤٢٩ هـ ـ ٢٠٠٨ م.

(١) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٢٣.

بإنسانية الآخرين، ورفض جميع أنواع المشاريع الشمولية التي تتحكم في الفكر باعتبارها عوائق ضد حرية الإنسان وهي عوائق تعيق فهم الإنسان للكون والحياة أيضا.

إن الحقيقةَ والفهم قضيةٌ نسبيةٌ وغير محدودةٍ بفهم معين أو نتائج معينة، ولكـن الـسؤال المشروع ما توجهات التأويل؟ وما مفهوم اللغة؟ وما حدود الفهم وآليـات تحققـه ومـا آليـات التواصل ومعوقاتها؟ كل هذه الأسئلة ليس لها ذكر ضمن هذه التوجهات العامة وغير المحـددة على الرغم من مشروعيتها.

٥- التطبيق التأويلي

إن المنظور التأويلي عند أركون متناثر عبر مشروعه الواسع، وهو غالبا ما يطرح إما من خلال نقد العقل الإسلامي بمختلف تجلياته، وإما من خلال الإشادة بالمنهجيات الحديثة الغربية، والدعوة لتبنيها من قبل العالم الإسلامي، ثم إن مشاريعه غير مكتملة، وينتقل من طرح إلى طرح، وفي إطار توظيف منهجيته التأويلية اختار أركون السور القصيرة مثل الفاتحة، أو نصوص محددة مثل سورة "التوبة" و"الكهف".

يحدد أركون حدود الموضوع المراد قراءته أو تأويله ثم يحاول الكشف عن المحاور الرئيسة في النص، وشبكة الضمائر، وحصر للأسماء والافعال، وأدوات التعريف محاولا الكشف عن التاريخية في هذه النصوص، وكذلك المفاهيم الأنثروبولوجية مستعينا في الألسنية والسيميائية. فسورة "التوبة" تمثل – حسب أركون - لحظة انتصار الدين الجديد، وفرضه الهيمنة على المعارضين، إنها تتحدث عن أحداث واقعية حدثت بالفعل، ولكن النص القرآني حولها إلى نص متعالي فوق بشري "ضمن خلال أسلوبها ولهجتها الجدالية الجادة، وموضوعاتها الاجتماعية والتشريعية والسياسية، وكذلك طولها، تبين لنا هذه السورة كيف أن "الطائفة الجديدة الوليدة قد انخرطت بعد فتح مكة في عملية بناء المؤسسات، وهي تستطيع أن تنقض العهود، والاتفاقات الموقعة سابقا مع الفئات المعارضة، وتفرض عليها شروطها الجديدة تحت التهديد بإشعال الحرب ضد هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله ورسوله"[١].

هذه الآيات تنقل صراعا بشريا حدث في زمن الفترة التدشينية، وهو ذو أهداف دنيوية، لكن ربط هذه الأحداث بإرادة الله، وتجريدها من بعدها البشري يغيب تاريخها، ويجعلها فوق

---

[١] المصدر نفسه، ص٤٩.

التاريخ. وبذلك تنتقل من المجال التاريخي إلى المجال الأسطوري. وأما الآية الخامسة والسادسة من سورة "التوبة"

﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٥ وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡلَمُونَ ۝٦ ﴾.

فهاتين الآيتان تبينان الثنائيات المؤمنين والمشركين، الذين يعلمون، والذين لا يعلمون .

يرى أركون أن هذا النص يعبر عن العلاقة بين المقدس والعنف والحقيقة. "واعتبر محركا تعبويا ضد المعارضين سواء زمن النبي أو الأجيال التالية من المؤمنين"[١]. كما أن هذه الآيات تبين القطع الكلي من أنصار الدين الجديد مع الكيانات السابقة حيث الخيارات المتاحة إما القتل أو التصديق بعقيدة الدين الجديد. كما أن الأصولية الإسلامية السياسية تعتمد على هذا النص في صراعاتها مع الديانات الأخرى. دون الأخذ بعين الاعتبار أن هذا النص ليس إطلاقيا بل جاء في فترة زمنية محددة، واستجابة لظروف محددة، وبالتالي، يجب تعليق الأخذ به باختلاف المعطيات.

إن هذا النص يبين العلاقة بين الضمائر الشخصية، المنبثة في النص القرآني، والمتمثلة بالمتكلم الأول (الله) والمخاطب الأول والمخاطب الثاني (المكون من المؤمنين والمعارضين) "ففعل التوصيل يشمل ويوجه كل أنواع الفعل الأخرى التي تتداخل ببعضها البعض طبقا لممارسة هرمية تراتبية ينبغي على التحليل تحديدها عن طريق استكشاف، وفرز عبارات الوصل، والتواصل"[٢].

ثم ينتقل أركون إلى تحليل سورة "الكهف"، وذلك لاشتمالها على مجموعة من القصص، والأساطير "المغروسة عميقا في الذاكرة الجماعية العتيقة للشرق الأوسط"[٣]. وإن طبيعة الخطاب الشفوي للنص القرآني هو الذي سوغ استخدام الأسلوب القصصي لأنه أسهل للتداول، وأقرب إلى نفوس المستمعين. "كما أن القصة تعتبر نموذجا للتعبير عن الفكر الأسطوري"[٤].

---

(١) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٩٣.
(٢) المصدر نفسه، ص٩٤.
(٣) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٥٠.
(٤) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٣٠.

ويعتبر أركون قصة الفتية الذين هربوا ليحافظوا على دينهم (أهل الكهف) والتي تشكل الوحدة السردية الثانية في السورة (من الآيات ٩-٢٥)، وهي منفصلة عن السياق السردي السابق لها واللاحق. وتعتبر الحكاية التأطيرية للسورة "تنظيم معطيات الفعالية البشرية من أجل فرض معناها أو معانيها، فهي جاءت ردا على المشككين، والمعارضين"[١].

يوضح أركون كيف أن المفسرين المسلمين التقليديين اعتبروا القصة الحقيقية تاريخية بأشخاصها، ووقائعها لأنها جاءت في النص القرآني، وبالتالي هي بالضرورة صادقة، ومطابقة للواقع. ثم تأتي القصة الثانية والتي تتحدث عن الرجل الذي كان يملك جنتين. ولأنه أصابه الغرور والكبرياء ذهبت الجنتين، وهي قصة تعليمية تشير إلى ضرورة تذكير الإنسان بنعم الله، وإنها من كرم الله، وليس من تحصيله، وأن بقاءها أو زوالها مرهون بإرادة الله.

ثم تأتي القصة الثالثة من الآيات (٦٠-٩٨) والتي تتحدث عن ذي القرنين والتي هي شخصية مشتقة من شخصية الإسكندر المقدوني، ولكن التحورات التي أدخلت على الشخصية طمست صورتها التاريخية الحقيقية، وأسبغت عليها طابعاً أسطورياً ينسجم مع المخيال العام. أما النص من (٩٩-١١٠) فهو خطاب تبشيري.

ثم يستعرض أركون آليات التفسير التقليدي لسورة "الكهف" والتي يحصرها في التفسير النحوي الأسطوري الذي يتعامل مع القصص كوقائع حقيقية، والتفسير السكوني الاستشراقي، والتوسع الرمزي للموضوعات الروحية النموذجية المثالية لسورة الكهف في المخيال الجماعي، وبخاصة في الأوساط الشيعية والصوفية[٢].

ويبدو لي، أن قراءة أركون لم تذهب بعيدا في إظهار تركيبة القصص الأسطورية. قصة أهل الكهف لا يمكن أن تكون حدثاً حقيقياً بالمعايير البشرية، ولكنها رمزية المبعث بعد الموت، أي تأكيد للحياة الأخرى، وقدرة الله على تحقيق ذلك، هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية، رمزية لانتصار الإيمان، وكذلك لتدخل الله لنصرة المؤمنين حتى لو تطلب ذلك خرق القوانين، والنواميس الطبيعية.

أما قراءة أركون لسورة "الفاتحة" فيغلب عليها الدراسة الألسنية السيميائية، فهو يعرض أولا اختلاف العلماء المسلمين حول ما إذا كانت البسملة جزءا من سورة الفاتحة أم لا. ثم يبين

---

[١] أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٦٠.
[٢] المصدر نفسه، ص١٥٠.

قيمة السورة التعبدية، حيث تتلى في جميع الصلوات، وأدوات التعريف محددةٌ بواسطة "ال" التعريف أو بواسطة تكملة تعريفية. وهذا يعني حسب أركون "أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف تماما، أو قابل لأن يعرف"[١] لينتقل إلى دراسة المحددات، أو المعرفات (أدوات التعريف، والتنكر، والصفات والضمائر)، والنظام الفعلي ثم النظام الاسمي، والبنى النحوية، وأخيرا النظم الإيقاعية أي نهاية الآيات ونغمتها (الأحرف الخاتمة لها). ويوضح أركون أن جميع الأسماء (من مصادر أو أسماء فاعل والمفعول به، أو الصفات الاسمية، لها وظيفة التصنيف، الصراط المستقيم، الذين أنعمتَ عليهم، المغضوب عليهم، الضالين، بالإضافة إلى (ال) التعريف في "الحمد" تفيد التعميم في الزمان والمكان، ثم يتحدث عن الضمائر كما في السياقات السابقة لينتقل إلى عمل جرد للاسماء، والأفعال والصفات ثم للأحرف حسب المنهجية الألسنية، لكنه يتوقف عند عملية الحصر هذه مكتفيا بدلالة استخدام صيغة المضارع الدالة على التوتر، والجهد المبذول من قبل الإنسان لكي يصل الى العامل الأول الله. أما صيغة الأمر "اهدنا" فتوضح الاسترحام ضمنيا في (نعبد ونستعين).

يشير أركون إلى رمزية اللغة في سورة "الفاتحة" التي تظهر من عدم ارتباط أي من كلماتها بعائد محدد، أو معروفة بدقة مما يجعل بناها النحوية عامة جدا، ومنفتحة على كافة ممكنات المعنى. فمثلا إياك نعبد يحيلنا إلى الطقوس والشعائر، اهدنا الصراط المستقيم يحيلنا إلى علم الأخلاق، الذين أنعمت عليهم يحيلنا إلى علم النبوة.

أما على الصعيد الأنثروبولوجي، فإن اهتمام أركون ينصب على اشتمال السورة، والنص القرآني عامة على مرجعيات بدئية أو أصيلة بشكل عام مثل الحياة والموت، الزمن، الحب، القيمة من الامتلاك، السلطة، المقدس، العنف، كينونة الوجود. ويلحظ أن "إياك نعبد" "والصراط المستقيم" ترمز إلى الخير، وأن "المغضوب عليهم" "والضالين" ترمز إلى الشر كلالة"والله ورب العالمين" ترمز إلى الكينونة المدشنة للوجود[٢].

تناول أركون بحث الآية الثانية عشرة من سورة النساء: [٣]

---

[١] المصدر نفسه، ص١٢٦.
[٢] المصدر نفسه، ص١٤٢.
[٣] أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٣٤.

﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمۡرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ وَصِيَّةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٞ ١٢ ﴾

قال أركون: "قد فعلت، كما فعل بورز من جهته، بعرض هذه الآية غير المشكلة على الناطقين بالعربية كلغة أم، فاكتشفت الشيء المدهش التالي: إن أولئك الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب يتلون الآية كما هي واردة في القرآن، وبنفس الإعـراب والحركات"[١]. يقصد النحو والتشكيل "ومن المعروف أن هذه القراءة هي التي كانت قد اعتمدت بعد طول نقاش من قبل التفسير الكلاسيكي، ثم فرضت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل. ولكن أولئك الذين لا يحفـظون القرآن عن ظهر قلب ويخضعون فقط للكفاءة القواعدية واللغوية العربية"[٢]. "يختارون دائماً القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير " الأرثوذكسي"*[٣] (وهذا هو المعنى الإيتمولوجي الأصلي. ولكن المعنى الاصطلاحي يعني غير ذلك تماماً. إنه يعني الرأي الدوغماتي أو العقائدي المتصلب والمتزمت الذي فرض نفسه بالقوة وبصفته الرأي الصحيح الذي لم يفرض نفسه عن طريق الإقناع والمحاجة والمناقشة المسبقة...

أن الخلافات المذكورة ، ولا زال الكلام لأركون ، من قبل الطبري بحسب منهجيته في التفسير والمرتكزة على الأخبار المدعومة بالإسناد، تخص فعلين أساسيين هما : يورث ويوصي. فهما مقروآن بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم بحسب التفسير المعتمد. وعندئذ تصبح كلمة امرأة مفعولاً به مباشراً تماماً مثل كلالة (اللهم إذا ما اعتمدنا قراءة الفعلين وهما مبنيان للمعلوم) وعندئذ تصبح القراءة معاكسة تماماً للقراءة الواردة في القرآن. أي تصبح : وإن كَان رجلٌ يورث كلالةً أو امرأةً وهي القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية والذوق العربي للناطقين بالعربية (بحسب المعنى الألسني لكلمة الكفاءة اللغوية)[٤].

أما القراء التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء فهي صعبة جداً وملتوية وعسرة على الذوق اللغوي العربي ، وقد احتاجت إلى الكثير من الشروحات والتخريجات القواعدية واللغوية واضطرت الفقهاء والمفسرين إلى اللجوء لمحاجات وتأويلات معقدة وملتبسة تقول القراءة التي

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٣) وهو الاعتقاد المعتبر أنه وحده السليم أو المستقيم وما عداه بدع وانحراف.
(٤) أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٣٥.

اعتمدت في المصحف الرسمي: وإن كان رجل يورثُ كَلاَلةً أو امرأةٌ.... (أي قراءة الفعل وهو مبنى للمجهول). ونلاحظ صعوبة القراءة على الذوق العربي السليم. ونستغرب ما السبب في اعتماد هذه القراءة الصعبة دون غيرها في المصحف الرسمي ولن يعرف القارئ السبب ولن يكتشف السر إلا بعد الاطلاع الكامل على هذه الدراسة التطبيقية)[١].

إن الدراسة التي قام بها دافيدس قد استفاد منها أركون كثيرا[٢]. وقد نشر أركون فصلا من هذا البحث في مجلة أربيكا. بناء على طلب من الباحث الأمريكي. ومن يقرأ البحث تستوقفه كلمة (البحث الفيللوجي) ما معناها وهي البحث في معاني وأصول الكلمات في النصوص القديمة وتغيرها على مدى العصور[٣].

وقد إستفاد أركون من طرح الباحث الأمريكي دافيدس بحثه ليبين الفرق بـين المنهجيـة التـي يستخدمها اركون والمنهجية التي يستخدمها المستشرقون. وقال أركون في هذا الـصدد "يحـق للمسلمين عندئذ أن يستنكروا تلك البحوث غير المسؤولة من الناحية العقلية لأنها تـدمر دون أن تعمر ودون أن تنحت بعض الأحجار وتحضرها بانتظار نهوض البناء البديل"[٤]. وهنا أرى أنه قد حدث سوء فهم فأركون لم يتبن هذا البحث، بل قام بدراسته، وتبيان وجه الإختلاف بين النهج الإستشراقي في البحث ومنهجه هو. وقد إستخدم الباحث الأمريكي دافيدس بورز منهجية النقـد الفيللوجي للمستشرقين، وبورز هذا كما قال أركون "لا يتخلى أبدا عن هذه القواعد ولا يتجـاوز أبدا حرفية هذه المنهجية وهو يستنفذ بذلك عن وعي كل المصادر اللغوية التي تقـدمها اللغـات السامية الأساسية أي (العبرية والأكادية والسريانية والأرامية) وذلك من أجل أن يتوصـل إلـى المعنى الحقيقي للجذر اللغوي(كلل)[٥]. في الآيتين (١٢-١٧٦).

وخلاصة القول كما قال أركون "إن معنى الكلالة لم يحسم بعد رغم كل تحريـات الفيللولوجيـا وفرضيات الباحث وفي هذه الحالة نجد أن التبحر الفيللولوجي قد صدم الوعي الإيمـاني بـشكل

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٤-٣٧.
(٢) دراسات في القرآن والحديث تشكل القانون الإسلامي الخاص بالإرث " Studies in Qur'an and Hadith. The Formation of the Islamic Law of Inheritance" جامعة برنستون ١٩٨٦. ص٢٩.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٠-٣٣.
(٤) المصدر نفسه، ص٣١.
(٥) المصدر نفسه، ص٤٠.

مجاني عن طريق حاوله التي تظل هشة جدا ولهذا السبب فهو سيقوم برد فعل عنيف كما سيفعل حتما ضد هذه التحريات الفيلاوجية"[١].

ويلاحظ أن أركون لم يأتِ على ذكر المعنى الثاني الذي خاص إليه الباحـث الأمريكـي وهـو (الكنة) يقول: " إذا كان القرآن قد ورث (الكَّنةَ) فإن ذلك يعني أن كل نظـام قرابـة والـضبط الخاص بانتقال الأملاك والثروات في المجتمع القبلي قد انهد وانهار ورأى في قـراءة الفقهـاء برفع كلمة (أو امرأة) بدلاً من نصبها وتفسيره لكلمة كلالةً بأنه (مـن لا ولـد ولا والـد لـه) وقراءتهم لها بصيغة المبني للمجهول، تأويلاً فرضته حاجيات المجتمع ونظام القرابة السائد فـي زمنهم وضرورات العلاقات الإقتصادية وضبط التبادل التجاري"[٢]. وإنما قال أركون إن معنـى الكلالة لم يحسم بعد، وأن المعنى الحالي هو ناتج عن الإجماع من خـلال البحـث فـي كتـب التفاسير.

إن الآية القرآنية ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ بنظر أركون قد تعرضت إلى تأويل مغلـوط من طرف الفقهاء والمتكلمين الذين عرفهم التاريخ الإسلامي. فكلمة "إسلام" في نظره لا تحمـل بالضرورة ذلك المعنى العقائدي واللاهوتي والثقافي الذي فرضـته الأمبراطـوريتين الأمويـة والعباسية. فالإسلام الأمبراطوري يختلف عن الإسلام القرآني، كما أن هذا الأخير يختلف عـن "إسلام" الحركات الإسلاموية المعاصرة؛ "فالإسلام في القرآن ينفجـر كـالنور أو كالـضياء أو كالشعلة المقدسة، ولا يهتم إطلاقا بالاعتبارات المادية أو السلطوية.

إنه تأسيس لعلاقة المعنى وللميثاق الإلهي في اللغة العربية. أمـا الإسـلام الفقهـي أو الطقـس الشعائري أو الإمبراطوري، فهو وإن لم يكن قد فقد بعده الديني بعد، إلا أن هموم القوة والتوسع على حساب الآخرين تبدو غالبة عليه"[٣].

إن "كلمة إسلام في القرآن تعني الدين الأولي والشعيرة النقية والطاعة العاشقة والكلية لله، هـذه الطاعة التي جسدت رمزيا من قبل تلك الشخصية "الأسطورية"(فعن إبراهيم في القرآن جاء في الكتاب ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾ [٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص٤١.
(٢) محمد أركون، في محاضرة ألقاها محمد أركون في المركز الثقافي الجزائري بباريس، ترجمة: هاشم صـالح، مجلـة الوحدة الرباط، ١٩٨٩، ص ١٧-٢٦.
(٣) أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص١٤٤.
(٤) القرآن، آل عمران،آية٦٧.

إن مثل هذا التحديد يسمح في نظر أركون بالوصول إلى معنى أولي وأصلي لكلمة "مسلم"، يتجاوز المعنى الذي أعطي لها من قبل الأصولية والإسلام الامبراطوري، الذي يحتمي وراء هوية اجتماعية وثقافية توفر له عملية الاحتجاج السياسي والمطامح الأيديولوجية. من هنا فلفظة "مسلم" بمعناها التزامني في القرآن، تختلف عن المعنى التيولوجي الذي ألحق بها فيما بعد. إنها تعني الخضوع لله وتسليم النفس له، وتجسيد هذا الخضوع في حياة دينية تكون قدوة ومثالا في النزاهة.

بهذا المعنى فهي تشمل المؤمنين من كل الأديان التوحيدية وليس مؤمني دين واحد فقط، كما زعمت التركيبات العقائدية واللاهوتية(التيولوجية) التي تشكلت فيما بعد"[1]. هكذا تكون وظيفة المؤرخ هي الوصول إلى المعنى القرآني النقي لكلمة "مسلم" و"إسلام" كدين يؤسس لما هو إلاهي.

إن قراءة أركون للنصوص القرآنية لم تكن تهدف إلى تفسير النص بقدر تأكيد استجابة النص للمنهجيات الحديثة من أنثروبولوجيا، وألسنيات، وسيمياء هذا بالإضافة إلى إثبات تاريخية النص القرآني، بمعنى أنه جاء معبرا عن المخيال الاجتماعي لمجتمع مكة والمدينة، والجزيرة العربية، عبر اللغة بدلالاتها السائدة، ومحتويات لأساطيرها الموروثة، والمخزونة في الذاكرة الجماعية.

إن أركون أراد التأكيد على ضرورة استخدام جماليات التلقي، وحث القارئ في التفكير والفهم بعيدا عن أي إكراهات أخرى، للوصول إلى المعنى الذي يمثل قصدية المؤلف. وكما جاء في النص الشفوي.

لقد ميز أركون بين الظاهرة القرآنية، والظاهرة الإسلامية. كما ميز بين المعنى، وآثار المعنى مطالبا بضرورة الفصل بين كل من هذه الثنائيات بهدف تحرير النص الأول الشفهي من تراكمات الفهم التي أصبحت تحجب حقيقته. لكن تعددية المناهج، والعلوم المستخدمة أدخل أركون بتناقضات حادة، كما أسلفنا إلى درجة طرحه مفاهيم، ومنهجيات الهيرمينيوطيقية المعاصرة بل وحتى العلوم التي نادى بها، وألح على ضرورة استخدامها.

---

[1] أركون، محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص٣١٧.

ويبدو لي أن تعميم الاستنتاجات التي خرج بها من خلال عينة النصوص لا تخوله التعميم على كامل النص القرآني البالغ عدد سوره (١١٤) سورة وعدد آياته (٦٣٣٦) آية، فهذا التعمـيم غير مبرر علميا. كما أن أركون لا يبرهن على المسلمات التي يطرحها بل يكتفي بالإحالة إلـى مرجعيات غربية على اعتبار أنها صادقة بالضرورة على الرغم من أن المنهجيـات، والعلـوم الغربية قد تعرضت للنقد في بيئاتها ومجتمعاتها. إن هذه الوثوقية بالمنهجيـات التـي يطرحهـا أركون تتجاوز الثقة العلمية إلى الإيمان العقائدي الذي لا يحتاج إلى تبرير.

إن أركون يطرح تساؤلات مشروعة وحيوية تنشط العقل الإسلامي أكثـر مـن طرحـه إجابات على هذه التساؤلات، بل يحيل الإجابة إلى النقاشات الفكرية، التي دعا إليها لتحقيق غاية مشروعه.

إن اعتبار أركون للفهم والمعنى عملية غير منتهية، ولا يمكن أن تنتهي باعتبار أن كـل دلالة تؤدي إلى أخرى، وكل كشف علمي يفتح الباب أمام تجاوزه إلى كشف آخر يطرح تساؤلاً حول ما إذا كان هذا الفهم يشمل مشروعه الفكري، باعتباره مرحلة سيتم تجاوزها، أم أن فكـره يمثل نهاية المطاف الفكري، وفاتحة عصر تاريخ التحرير –كما يسميه.

الفصل الخامس

ملاحظات نقدية

يمكن القول إن مشروع محمد أركون مشروع واسع من حيث المجالات، إذ يتكـون مـن طبقات متعددة من حيث البنية، والاعتماد على منهجيات وعلوم مختلفة ومتنوعة. إن هذا التداخل يجعل الإمساك بمسارات النص الأركوني صعبة، لا سيما أنها متغيرة من جانب، ومـن جانـب آخر مراوغة تتراوح بين التصريح والتلميح، الوضوح والغموض، المباشرة والإيحـاء، وذلـك وفق واقع الحال، وطبيعة الطرف الموجه له الخطاب، وخصوصية اللغة المنطوق فيها.

إن نصوص أركون كتبت أصلا باللغة الفرنسية في غالبيتها، وترجمت إلى اللغة العربيـة لكن وفق آلية انتقائية للنصوص لجعلها متقبلة من القارئ المسلم. وهـذا يعنـي أن النـصوص العربية التي بين أيدينا غير كاملة، والمضمر فيها أكثر من المصرح به. لذا سأحاول من خـلال هذه الملاحظات النقدية كشف مضمرات المشروع الأركوني الفكرية والمنهجية، وذلك بهدف فتح المجال نحو آفاق البحث، وتجاوز هذه السلبيات. وآمل أن أكون موفقاً فيمـا ذهبـتُ إليـه، ولا أستبعد إمكانية عدم مجانبة الصواب لعدم اكتمال الفكرة، أو غموض النص ذاته.

١- نقد المشروع الأركوني العام

المشروع الأركوني مشروع نقدي في إطار الفكر الإسلامي وتراثه. ويهدف في مآلاته إلى إدخال الحداثة إلى العالم الإسلامي بمختلف تجلياتها التقنية والفكرية، مع إعطاء أولوية للناحيـة الفكرية. ويهدف كذلك إلى اعتماد العلمانية في النظام السياسي والاجتماعي. أما آلية تحقيق ذلك، فيرى أركون أنها تتحقق بالاستفادة من العلوم والمنهجيات الأوروبيـة الحديثـة، ونقـد العقـل الإسلامي، وآليات عمله عبر التاريخ، وتجاوز المنهج الاستشراقي، والإسلاميات الكلاسيكية.

ويتجاهل أركون أن التحديث الأوروبي لم يتم إنجازه بوصفة جاهزة، وإنما عبـر فتـرة تاريخية طويلة امتدت عقوداً من الزمن عبر صراعات اجتماعية، وفكرية على مختلف الجبهات الفكرية. والذي أفرز هذه الصراعات إشكاليات الواقـع الاجتمـاعي الـسياسية، والاقتـصادية، والتاريخية. أي أن التحديث الأوروبي هو عملية تاريخية متعددة الجوانب والمستويات ، بحيـث أنها حدثت من خلال تراكمات متشابكة ومتظافرة في ظل ظروف تاريخية داخلية وخارجية.

إن العملية التاريخية الأوروبية جاءت استجابة لظروف موضـوعية اقتـضت حـدوثها، ووفرت لها دعم المجتمعات الأوروبية نتيجة لظهور الطبقة البرجوازية، والتقاء مصالحها مـع الحركات القومية، والمجتمع الذي عانى من استبداد الاقطاع والملكيات الوراثية، وهيمنة الكنيسة. فالشروط التي تم بها التحديث الأوروبي الداخلية والخارجية، هي غير قابلـة للاسـتعادة بحكـم منطق التاريخ. بالإضافة إلى أنها غير قابلة للنقل إلى مجتمعات أخرى، متغـايرة فـي بنائهـا

وثقافتها وعقيدتها. وقد ترتب على التحديث الغربي خلق أوضاع الهيمنة على نطاق العالم، وعلى نطاق المجتمعات العربية، والإسلامية خاصة في جعلها في موقع تبعية على مختلف الأصعدة تحول بينها وبين التطور المستقل، والحداثة العلمية.

يأخذ طه عبد الرحمن على استخدام أركون للمنهجيات العلمية الأوروبية أن الاعتراض ليس قائما على مبدأ الاستفادة ولكن على ضرورة تحقق الشروط العلمية التي تبيح هذه الاستفادة، والتي يجملها بالنقاط التالية:

"أ. أن يعين المستفيد طريقا لتركيب هذه العلوم فيما بينها تركيباً متكاملاً.

ب. أن يبني نظرية للاستفادة من هذه العلوم في المجال الذي يبحث فيه.

ج. أن يحدد نموذجا يحقق قضايا هذه النظرية"[1].

يرى طه عبد الرحمن أن استخدام هذه المناهج المختلفة يؤدي إلى القراءة التجزيئية للتراث، وما يترتب على ذلك من إفقاد التراث وحدته التفاعلية، بالإضافة إلى أنها تقود إلى المفاضلة بين أجزاء التراث[2].

ويرى أن أركون والآخذين بالمنهجيات الغربية لم يقوموا بتمهيد "لإنزال هذه الآليات العقلانية على التراث من خلال نقد كافٍ وشاملٍ لها حتى يتبين مدى كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الاستنتاجية"[3].

يتفق الباحث مع ما ذهب إليه طه عبد الرحمن بخصوص الملاحظات المتعلقة باستخدام المنهجيات الغربية، فإن أركون بقي أسير هذه المنهجيات، ولم يخرج عن إطار المفاهيم الخاصة بها. مما أدى ذلك به إلى استخدام منهجيات متعارضة، وأكتفي بمثال على ذلك، فعندما جمع بين فلسفتي فوكو وهبرماس فإن ذلك أحدث خلطاً، وكثير من الثغرات في خطابه الناقد للعقل الإسلامي. إن الباحث الجامع للمناهج المتناقضة عليه أن يعمل أولا على صهرها ضمن رؤية نقدية خاصة تدمج المختلف ضمن تصور معين للفهم. وبذلك يرى الباحث أن أركون لم يستوفِ الشروط السالفة الذكر، المسوغة للاستفادة من المناهج الغربية.

إن الأسباب المضمرة لتدمير العراق مثلا هو محاولة دخولها حظيرة التحديث على

---

[1] عبد الرحمن، طه، (٢٠٠٠)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (ط٢)، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص ١٥٠.
[2] عبد الرحمن، طه، (٢٠٠٧)، تجديد المنهج في تقويم التراث، (ط٣)، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص ٢٥.
[3] المصدر نفسه، ص ٢٥.

المستوى التقني والعلمي. ويتعارض ذلك مع أهداف وسياسات الدول الغربية. فالدول الغربية ترى أن قيم الحداثة والعلمانية يجب أن لا تخرج عن إطارها لأن ذلك سوف يحرر الشعوب الأخرى من التبعية، ويحد من استغلال الغرب لهذه الشعوب. فتأييد الهيمنة الغربية يقتضي حصر التبشير بالحداثة في أطر شكلية تبقي وضع العالم الشرقي على ما هو عليه، وذلك باعتباره قاصراً يحتاج إلى الرعاية، ومجال استثمار للقوى الاقتصادية الغربية.

وضمن موازين القوى السائدة بين الدول الإسلامية والدول الغربية، فإن الدخول في الحداثة يعني الذوبان في الإطار الغربي باعتبار أن كل ما هو أوروبي هو في الوقت نفسه شامل، لأنها تمتلك العلم، والقوة الاقتصادية والعسكرية. فإشكالياتنا مع الحداثة ليست في قبولنا لها أو في رفضنا لها، ولكن في كيف يمكننا تطوير الذات للوصول إلى مستوى الحداثة. بهذا الجدل يتحقق توليد وعي تُذكيه قراءةُ تجربة الغرب الحداثية ومعرفة مناهجها في خصوص مسائل (الإنسان، الحرية، الدولة، المجتمع المدني)، ليس لإعادتها، فذلك أمر متعذِّر، بل لاكتشاف الطرق الذاتية الفعالة التي تعتمد المرجعية الخاصة في مستوى التصور والقيم والأولويات. بالمقابل، فإن الخصوصية الإسلامية المتعلّقة بالإنسان إذا عولجت بمنهج حداثي إبداعي، فإنها ستكشف أهمية الإفادة من معارف العصر لكنها تنتهي إلى القول بأن الحداثة حداثات، وإلى ما يسميه طه عبد الرحمن: "الإبداع الموصول"[١] باعتبار أن روح الحداثة متأصلة إنسانيا وتاريخيا وأنها لا تُنقَل من الخارج إنما تُبتَكر من الداخل.

إن المركزية المضمرة في المشروع الأركوني تحذف أنماط حداثية معترف بها ضمن جميع تصنيفات الحداثة، ومعاييرها مثل روسيا، واليابان والصين. لقد كان لكل منها طريقها الحداثية دون التخلي عن هويتها القومية. فالحداثة التي يراها أركون هي المرتبطة بالسوق الحر، وحرية التجارة العالمية، والعولمة بالمعنى الهادف إلى إدماج العالم ضمن دائرة الهيمنة الغربية.

يرى فهمي جدعان " إن الحركة الاستعمارية الكلاسيكية، والبحث عن الثروات في الشرق، وإخضاع البلدان الشرقية لسيطرة الغرب الحديثة، ونشر الحضارة الغربية، والقيم الغربية في البلدان المستعمرة هي جميعا ثمار الحداثة، والتحول اليوم إلى اقتصاد السوق سواء أكانت الغاية تغريب العالم أم توحيده فإن كل شيئ يفرض ضربا من السيطرة، والهيمنة

---

(١) عبد الرحمن، طه، (٢٠٠٦)، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، (ط١)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص٨٩.

الاقتصادية والسياسية"[١]. والباحث يتفق مع توصيف جدعان للحداثة وما ترتب عليها من آثـار على العالم العربي والإسلامي. بالإضافة إلى تأكيد الباحث على أن كل واقع اجتماعي وتاريخي يملي وسائل التحديث الممكنة في ذلك المجتمع.

أما في إطار نقد أركون للعقل الإسلامي، فإن المسلمة الأساسية التي ينطلـق منهـا هـي وجود عقل إسلامي له قواعده، وآلياته الخاصة التي يمكن استكشافها بفحص أسـس المعـارف الإسلامية، ونقد أصولها. وهذه المسلمة مزعم لاهوتي يلغي الفروقات بين التجارب، والأعمال، والميادين، والنصوص في الحضارة الإسلامية عبر تاريخها باسـم وحدانيـة العقـل العربـي الإسلامي[٢]. وهو بذلك يمارس حجبا مضاعفا "إذ هو بقدر ما يلغي من جهة الفروقات القائمـة بين النصوص المنتجة في العصر الإسلامي، فإنه يلغي من جهة أخرى أوجه الشبه التي يمكـن أن تنكشف بين النص العربي والنص الغربي"[٣].

يذهب هشام غصيب إلى أن نقد العقل العربي على أساس أنه آليات منتِجة للفكر والثقافـة العربيتين يجعل الثقافة إذن، ليست نتاج الأمة العربية في تفاعلاتها مع بعضها ومع غيرها مـن الأمم، ومع الطبيعة، وإنما هي نتاج عقل عربي قائم بذاته لـه آلياتـه ومفاهيمـه وتـصوراته ومقدماته الخاصة به. إننا هكذا نعود إلى هيغل "روح العالم" بعد أن قلصه الجابري إلـى "روح العرب" وقلصه أركون إلى "روح المسلمين"(٤). وأتفق مع هذا التوصيف وأضيف التأكيد علـى ضرورة التمييز بين منتجات العقل التي هي تالياً نصوص وهي ما هو متاح للباحـث دراسـته، وبين الآليات التي يتحدث عنها أركون والتي هي استنتاج ضمني لا يمكن البناء عليه. كما أنهـا غير مبرهن عليها بوصفها الآليات الحقيقية التي يعمل بناءا عليها العقل الإسلامي فـي إنتاجـه للنصوص. ويبقى الاستنتاج قضية خلافية، فالآليات التي توصل لها أركون غير تلك التي توصل لها الجابري، أو غيره من الدارسين للتراث.

إن هذه المسلمة تضمر نظرة عرقية تنطلق من المركزية الأوروبية التـي حـاول الفكـر الاستشراقي تكريسها. فأركون الذي ينتقد المنهجية الاستشراقية لا يقطع مع مسلماتها. وإن القول بالعقول هذا إسلامي، هذا غربي، وهذا صيني هي افتراضات مجردة لا توجد إلا في الأذهـان. أما في الواقع فلا يوجد سوى خطابات لا تنفك تتفاعل، وتتوالد، وتتكاثر. وهكذا نلاحظ أن الفكر

---

(١) جدعان، فهمي، (٢٠٠٢) رياح العصر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص٤٠.
(٢) حرب، علي، (١٩٩٥)، الممنوع والممتنع، (ط١)، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص ١٢٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٤) غصيب، هشام، (١٩٩٣)، هل هناك عقل عربي؟ بيروت: دار التنوير العلمي، ص ٢٣.

الأوروبي الحداثي اعتمد على ابن رشد، وابن رشد اعتمد علـى الفلـسفة اليونانيـة، والفلـسفة اليونانية ذات جذور شرقية[1].

ينطلق أركون من أن الفترة الكلاسيكية في الفكر الإسلامي كانت فترة مزدهرة ثم توقفـت ليدخل الفكر في مرحلة الخمول. ويرى الباحث أن المضمر في هذه المصادرة الأركونية أن هذا هو منطق الاستشراق، وأحد مسلماته، " على المستشرق إذا شاء أن يستوفي شروط الاستـشراق أن ينطلق من العالم الكلاسيكي "[2]. وأن هذا الموقف معاديا للتاريخ لأنه يسقط حقبة بكاملها تقع بيننا، وبين الكلاسيكية المزدهرة. والفترة الكلاسيكية التي يعتبرها أركون هي الفترة المزدهـرة في تاريخ الفكر الإسلامي بسبب انفتاحها على الفكر اليوناني (الغربي) بحاجة إلى نقـد. فهـي الفترة التي أنتجت فيها نظرية العقول المفارقة، العقل المنفعل والفعال ثم العقلي الكلي، والعقـل المنفعل يمتلئ بالمعقولات المجردة، والكليات، ويأتمر بالنور الإلهي الصادر في العقـل الفعـال المتصل بالعقل الكلي (الله).

هذا يعني بأن الفرد ليس هو الذي يجمع، ويصنف، ويفـرز، ويفـرق، ويقـسم، ويـضم المعقولات المجردة، ويحولها إلى قوانين بل " العقل المفارق المتعالي الذي قال به ابن رشد وابن سينا بواسطة الإشراق والنور الإلهي"[3].

لقد رد أركون سبب تخلف الفكر الإسلامي عن الحداثة، وجموده إلى عوامل عدة ، مـن مثل: الاستخدام الأيديولوجي للدين، الانقطاع عن العصر الكلاسيكي. بينما يرى سامي أدهـم أن سبب هذا التخلف بنيوي يرجع إلى النظام المغلق للفكر، وليس إلى إغلاق الفقهاء والمفسرين له، على الرغم من أنهم ساهموا في ذلك، ولكنهم ليس السبب الوحيد[4]. والباحث لا يتفق مع تصور أدهم للإشكالية، لأن الفكر الإسلامي ليس مغلقا تجاه تقبل العلوم بمختلف أنواعها، والشاهد على ذلك ما شهدته الحضارة الإسلامية من تطور في علم الكيمياء والفلك والطب والهندسة المعمارية والرياضيات، إلى حد إنتاج علم جديد (علم الجبر). كما يرى الباحث أن الإغلاق للحوار العقلي والإنتاج العلمي ارتبط بعوامل تاريخية واجتماعية لا سيما حالة التفكك السياسي الـذي أصـاب الدولة الإسلامية والصراعات السياسية والمذهبية.

---

[1] حرب، علي، (٢٠٠٥)، نقد النص، (ط٤)، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص ٦٩.
[2] أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ص ٧٨.
[3] سامي أدهم، (٢٠١١) الأركونية، العقل في الإسلامي، مجلة كتابات معاصرة، ع٧٩، ص١٦.
[4] المصدر نفسه.

بالرغم من أن نقد الأصولية والسلفية الإسلامية تحتـل مـساحة واسـعة مـن الخطـاب الأركوني، إلا أن مشروعه ينطلق من مسلمة أن المسؤولية في التأخر الإسلامي تعود إلى الجـو الاجتماعي السياسي السلطوي الذي سيطر على النص المقدس بعد وفاة النبي، إذ ألغيت الشفاهية لمصلحة التدوين والكتابة. وانشغل أركون باستعادة هذه الفترة مـن خـلال القـراءة التزامنيـة للوصول إلى الصورة الأصلية، وهو بذلك يبرئ النص المقدس، ويجعله يحمل في جوهره نـواة التقدم والازدهار. لذا ميز بين الظاهرة القرآنية بوصفها صافية، وبين الظاهرة الإسلامية بوصفها المسؤولة عن التحوير، واستخدام النص أيديولوجيا لأهداف سلطوية سياسية لاهوتية. فمـا هـو الفارق في التحليل الأخير بين طرحه، وبين الطرح السلفي الأصولي الذي يجهـد نفـسه فـي انتقاده؟.

إن المنطق العلمي يرى أن الدين بمختلف تصنيفاته، ومرجعياته لعب، ومـا زال يلعـب، دورا سلبيا في حياة المجتمعات البشرية، وإن له دورا وظيفيا يقدم مصالح فئات اجتماعية علـى حساب فئات أخرى. أما الظاهرة الدينية، فإنها تجهض مجمل قـوى الاحتجـاج، وتحـول دون تطورها أو نضجها إلى مستوى قوى التغييرية الشاملة، وهذه القوى التغييرية التـي قـد تكـون أساسية وضرورية في مرحلة تاريخية ما من نمو المجتمع. أي أن الدين جملة من المنظومـات القيمية التي تمنع الصراع البنّاء، وتقوم بإحباط قوى التجديد، والثورة تحـت مقـولات وحـدة المجتمع والأمة. إن التمايز الطبقي هو قرار إلهي، وطبيعي فـي المجتمـع، وتحويـل حقـوق الطبقات المستغلة في المجتمع إلى موقف أخلاقي يتمثل في الـصدقات والزكـاة دون المـساس بعلاقات الإنتاج السياسية.

ويرى أركون أن الدين عندما يحلل من منظور علمي اجتماعي، فإنه لا ينطلق من التركيز على النصوص المجردة، أو على التعاليم الدينية بحد ذاتها، بينما يدرس علم الاجتماع الدين مـن خلال السلوك الديني في الحياة اليومية، وفي مستواه الاجتماعي التاريخي ضـمن الـصراعات القائمة في المجتمع "إذا كان الإسلام يظهر كواحد كما تبرزه نـصوص القـرآن والـسنة فـإن الممارسة التاريخية، والاجتماعية لهذا الإسلام تتعدد، وتختلـف بـاختلاف دورهـا، وموقعهـا الاجتماعي، وعلاقات الإنتاج الاقتصادي، وتختلف معتمدة على تفسيرها الخاص للنصوص لسند موقعها الاجتماعي والسياسي لتعطيه المشروعية"[1]. وعلى الرغم من عدم إنكار الباحث لـدور

---

[1] العالم، محمود أمين، (١٩٨٦) الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصـر، القـاهرة: دار الثقافـة الجديـدة، ص٢٩٤.

العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية إلا أنه يرى أن هذا النقد ذو توجه أيديولوجي، بمعنى: أن (محمود العالم) ينطلق من مسلمات ماركسية بحاجة إلى البرهنة عليها، وإن كانت مسلمات ضمن النظام المعرفي الماركسي، فإنها ليست مسلمات عامة.

إن إشكالية أركون تكمن في انحيازه للفكر المثالي الذي ينطلق من أن الأفكار هي التي تخلق الواقع، وليس الواقع الاجتماعي هو الذي ينتج الفكر، وبالتالي، يعزل الصراعات الفكرية عن بعدها الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي لإخفاء حقيقة الصراع المعاش، وخلفياته، وهذا أحد أساسيات الفكر البرجوازي الغربي، وهو موقف أيديولوجي بالمعنى السالب، أي تزييف للواقع.

يرى الباحث أن حصر علاقة المقدس (الديني) بالسلطة الاستبدادية أي في مجرد مصالح مشتركة بين علماء الدين، والسلطة بهدف تبادل الدعم، والمساندة لأهداف دنيوية، يعتبر تسطيحاً لهذه العلاقة على الرغم من صحتها، فالعلاقة بين السلطة السياسية، والمقدس تنبع من تشابه بنية وأهداف كل منهما؛ فكلاهما أسهم في عرض صورة موحدة عن المجتمع باعتباره متضامنا نزاعاً إلى المثالية، ومرتفعا فوق المصالح المتصارعة للقوى الاجتماعية، السلطة باسم المصلحة العامة، والديني باعتبار أن هذه الحياة الفانية تأتي بالمرتبة الثانية بعد الحياة الآخرة التي هي محور الاهتمام، والاعتبار.

إن الأنظمة الاستبدادية مكلفة من الله برعاية مصالح البشر، والأنظمة اللاهوتية مكلفة برعاية حقوق الله على البشر، وبالتالي، كلاهما مرتبط بإرادة خارجة عن إرادة المجتمع. من هنا، كانت التسمية خليفة رسول الله، أمير المؤمنين، وحاليا خادم الحرمين.

بذلك، انفصل الحاكم التقليدي عن المجتمع، كما انفصلت الآلهة عن عالم البشر. ومن هذه المسافة استمد كلاهما طاقته على الحكم، وحقه بالأمر والجبر، وكلاهما عمل على توسيع دائرة الرموز، والشعائر، والاحتفاليات التقليدية بهدف دمج المجتمع ضمن إطار شعوري يضمن الطاعة[١].

هذا – من وجهة نظر بحثية - يفسر ارتباط المقدس بالسلطة ليس في المجتمع الإسلامي فحسب بل في مختلف المجتمعات الغربية والشرقية. وإن عملية الفصل بينهما –حتى في

---

[١] جورج بلندييه، (٢٠١١) المقدس في منعطف مجتمعات التراث، ترجمة: حسن بن سليمان، مجلة كتابات معاصرة، ع٧٩، ص٩.

الغرب- ليست بالصورة المطروحة؛ فجورج بوش الابن عندما أعلن الحرب على العراق أعلن أن هذا أمراً تلقاه من الرب، وبالتالي يمثل إرادة إلهية على الرغم من أن أهدافه أوضح من أن يخفيها هذا الادعاء.

يرى الباحث إن طرح أركون لمشروعه باعتباره اختراقاً لما يسميه اللامفكر فيه، أو المستحيل التفكير فيه، تجاوز كبير يسقط جميع المساهمات الفكرية في المواضيع التي يشملها هذا المفهوم، والتي حصرها في ألبحث بقضية الوحي. فعلى سبيل المثال لا الحصر، فإن دراسة ابن الراوندي تصل إلى ما انتهى إليه أركون بعدم التسليم بالوحي، والرسالة السماوية في كتابه (الزمردة) وغيره. أما مناقشة آلية جمع القرآن والالتباسات التي حدثت في عملية جمعه، فإن المشروع الأركوني لم يصل إلى مستوى دراسة جلال الدين السيوطي في كتابه "علوم القرآن" أو الزرقاني في كتابه "الإتقان في علوم القرآن" أو أبي بكر بن أبي داوود في كتاب "المصاحف".

أما القول بفصل الدين عن السلطة السياسية، فإن علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام ونظام الحكم" قد حل القضية منهجيا. أما علاقة الدين، واستبداد السلطة فقد تناوله سلامة موسى بإسهاب، وفي فترة مبكرة، "وأسوأ ما تعاب به أمة أن يتحد الدين مع الاستبداد، وأن يتحالف الطغاة مع الكهنة"[١].

أما مقولة وحدة الديانات التوحيدية الثلاث: "اليهودية والمسيحية والإسلامية"، فيرى سلامة موسى أنه "لا يمكن لمؤمن بأحد الأديان الإلهية أن ينكر صحة الأديان الإلهية الأخرى، لأن الأساس واحد فيها جميعا، كما أن منطقها في الإقناع واحد"[٢]. أما اعتبار الإسلام، والديانات بأنها ثورة، فقد أشار سلامة موسى إلى ذلك أيضا. وعن التحول بعد فترة النبي من الثورة إلى الجمود والسلطة، فإنه بين أن "الدين يستحيل برجاله الجدد من الثورة إلى الجمود، ومن الرغبة في التغيير والتطور إلى الرغبة في الاستقرار والتأييد"[٣]. إن مفهوم النهضة عند أركون إنما يدور حول الأنسنة، واعتبار الإنسان هو مركز الاهتمام، ومصدر القرار والفكر. وهذا ما عبر عنه سلامة موسى أيضا، بقوله: "إن النهضة لم تعن بالماضي، وهي لا تعني الآن شيئا سوى البشرية أي أن البشر أو الإنسان يجب أن يشتغل، ويعتمد على نفسه في هذا العالم، ويعمل لحضارته، وسعادته في جرأة وفهم إذ ليس له في هذا الكون كله ما يعتمد عليه سوى عقله،

---

(١) سلامة موسى، (١٩٦٥) هؤلاء علموني، القاهرة: دار سلامة موسى للطباعة والنشر، ص٢٤.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٩.
(٣) المصدر نفسه، ص٥٠.

وليس له خلاف هذا العالم عالم آخر يمكنه أن يطمح في تحقيق سعادته فيه"(١).

إن أركون يلغي تراثا فكريا قديما، ومعاصراً بكامله، لكي يعتبر نفسه فاتح المعرفة؛ كما أنه يستخدم مفهوماً هو في الأصل مستعار، وهذا لا ينسجم مع العلمية البحثية فكل عالم يراكم على من سبق، ويتجاوزه في الطرح لا أن يلغي ما سبق لإفساح مجال لطرحه إلا من خلال نقد ما سبق، وبيان خطئه، أو عدم شموليته للفكر المطروح.

والمجال لا يتسع لتناول مختلف الإسهامات الفكرية الإسلامية القديمة، والمعاصرة في نفس المواضيع التي اعتبرها أركون لا مفكر فيه، أو مستحيل التفكير فيه، صحيح أن مساحة هذه المساهمات قد تكون متواضعة إذا ما قيست بالإنتاج الفكري الإسلامي العام، ولكن هذا لا يلغي حضورها.

إن المشروع الأركوني، بنظري، مشروع غير منجز على مستوى التنظير والتطبيق. فهو دوما يثير أسئلة دون إعطاء إجابات عليها، وفي حالة تناولها لا يذهب في البحث إلى نهايته؛ إنه -كما ذكر مراراً يقترح ورشات عمل مستقبلية تنتظر من يقوم بها، ورغم ذلك يعتبر أن تطبيق مشروعه هو طريق الخلاص، والتحرر للمجتمعات الإسلامية على الرغم من عدم اكتمال هذه المشاريع.

لقد نقد أركون السلفية والأصولية، وبقي أسير خطابها. كما نقد الاستشراق في منهجه، ولكنه حافظ على مسلماته المعرفية، وبقي أسير "العقدة الأيديولوجية الغربية المتمثلة بثنائية أوروبا الحداثة والإسلام ما قبل الحداثة، أوروبا هي المركزية الإنسانية، والعقلانية، والتنظيم، والحرية الفردية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان. أي مختلف تجليات الحداثة والعلمانية. والإسلام هو المركزية الإلهية، والتقليد، والتراث، والاستبداد، والإطلاقية، وفوضى الفعل، وسيادة العاطفة، والخيال الحسي والانفعالي"(٢).

إن النزعة الوثوقية المنبثة في مجمل الخطاب الأركوني تخص نفسها بالكلمة الأخيرة الفصل في فهم التراث على الرغم من مقدمات مشروعه التي تدعو إلى نقض الأصولية واستحالة التأصيل، وتنفي أحادية الفكر، وحق الجميع المتساوي في الحوار، واستخلاص الدلالة.

إن الخطاب الأركوني خطاب باللغة الفرنسية من حيث الإنشاء، وبمنهجيات ومفاهيم

---

(١) سلامة موسى، ما هي النهضة، ص ٢١.
(٢) جدعان، فهمي، (١٩٩٧) الماضي والحاضر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص٥٢٧.

فرنسية، ومرجعيات فرنسية، وفي النادر أوروبية تكون في السياق أوروبي لأغـراض الـوعي الأوروبي في ذاته، وخدمة لغاياته، ومحاولة إيجاد حلول لإشكالياته. فنقد الإصـولية الإسـلامية جاء من زاوية اعتبارها خطرا يهدد الغرب، ودعوته لاعتبار الديانات الثلاث جاء لتسهيل إندماج المسلمين المقيمين في أوروبا ضمن المجتمعات الأوروبية، وبالتالي عليهم فهم الإسـلام فهمـا يستجيب لمتطلبات المجتمعات الغربية. فمضمرات الخطاب الأركوني تفوق كثيرا ما يعلنه، وهو ينسجم مع أهداف الرأسمالية الغربية من السوق المفتوح، ووحدة دول حوض المتوسط، ويعتبـر تنظيراً فكرياً لها.

وهذا ما يؤكده جورج طرابيشي حيث يقول: إن محمد أركون، بعد نحو من عشرة كتب وربع قرن من النشاط الكتابي، قد فشل في المهمة الأساسية التي نذر نفسه لها "كوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي". فأركون لم يعجز فقط عن تغيير نظرة الغرب "الثابتة"، "اللامتغيرة" إلى الإسلام، وهي نظرة "من فوق" و"ذات طابع احتقاري" ، بل هو قد عجز حتى عن تغيير نظرة الغربيين إليـه هو نفسه كمثقف مسلم. مضى إلى أبعد مدى يمكن المضي إليه بالنسبة إلى من هو في وضعه مـن المثقفين المسلمين في تبني المنهجية العلمية الغربية وفي تطبيقها على التراث الإسلامي[(١)].

يقول أركون: "على الرغم من أني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقـد الراديكالي للظاهرة الدينية، إلا أنهم – أي الفرنسيين - يستمرون في النظر إلي وكـأني مـسلم تقليدي فالمسلم في نظرهم – أي مسلم - شخص مرفوض ومرمي في دائـرة عقائـده الغريبـة ودينه الخالص وجهاده المقدس وقمعه للمرأة وجهلـه بحقـوق الإنـسان وقـيم الديموقراطيـة ومعارضته الأزلية والجوهرية للعلمنة..."[(٢)]. هذا هو المسلم ولا يمكنـه أن يكـون إلا هكـذا. والمثقف الموصوف بالمسلم يشار إليه دائماً بضمير الغائب: فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الأوروبية؛ لأنه يستعصي على كل تحديث أو حداثة[(٣)].

إن نهايات المشروع الأركوني المنطقية تؤدي إلى الدعوة الصريحة للقطع مـع التـراث، والأخذ بالحداثة والعلمانية، والفكر الغربي بمختلف تجلياته المنهجية والعلميـة، وبـذلك يـدخل أركون في طرح ثنائية التراث أو الحداثة وليس التراث والحداثة، في حين أن (برهان غليـون) كان أكثر توفيقا في طرحه لهذه الإشكالية من خلال دعوته إلى أنه لا يوجد هناك تنـاقض بـين

---

(١) طرابيشي، جورج، (٢٠٠٠) من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمـة، (ط١)، بيـروت: دار الساقي، ص ١٣٣-١٣٤.
(٢) أركون، محمد، الإسلام-أوربا- الغرب، ص ١٠٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

إحياء التراث والأخذ بالحداثة، بل أن هناك علاقة إيجابية تنتج عن هذا التناقض بينهما، فهو يرى "أن مصير النهضة ليس معلقا بإحياء التراث وحده، ولا باستيعاب منتجات الحضارة الغربية وحدها، وإنما بالاحتفاظ بهذا التناقض الحي بينهما، أي بهما معا"[١]، لأن ذلك يؤدي إلى الإبداع والابتكار، والنهضة حسب غليون، مرتبطة بالسماح لهذا التناقض أن يتعمق ويستمر، لذا يدعو إلى إحياء أكبر قدر ممكن من التراث للحفاظ على الهوية العربية الإسلامية – الحفاظ على التميز والذات -. معتبرا أن قدرتنا على استيعاب الحداثة تزداد بازدياد انغراسنا في التراث، وتمتعنا بهوية مستقلة وغنية، وأن تعمق هذه الهوية يزداد أيضا من خلال استيعابنا لمنتجات الحضارة الغربية وسيطرتنا عليها[٢].

٢- نقد المنهج الأركوني

المنهج هو وسيلة لتحقيق هدف، وطريقة محددة لتنظيم النشاط. وهو يدور أيضا حول كيفية التعامل مع مصادر المعرفة، وبالتالي، فإن موضوع البحث هو الذي يرسم حدود ومسار المنهج، بالإضافة إلى أهداف الباحث. وأركون يدمج بين التنظير المنهجي، والنصوص التطبيقية، مما يجعل متابعة الفكرة صعبة. عدا أن أركون لا يطرح منهجياته بشكل محدد مبينا مبرراتها، ومساراتها، ومبرهنا على مناسبتها لموضوع البحث، ومبرهنا مسلماتها رغم أن البحث العلمي يفترض في الباحث أن يقرر ويبرهن منطلقاته، ومسار بحثه.

كما أن أركون يستخدم منهجيات غربية متعددة غير منسجمة في بعض الأحيان؛ أي أنه في موضوع أو فكرة ما يختار منهجية معينة دون أن يبرهن على صلاحية هذه المنهجية المختارة للموضوع المطروح، ودون تحديد حدود إلتزامه بتلك المنهجية، أو افتراقه معها.

إن المنهجيات التي يستخدمها أركون لا تعتبر في الغرب منهجيات مكتملة بل إن بعضها في موضع الاختبار، فقد فهم أن مسألة المنهج في تطور مستمر، وليس ثمة منهجا ناجزاً، أو أنها تواجه نقداً من مناهج منافِسة ما يجعل ضرورة البرهنة على صحتها، ومناسبتها للبحث أكثر ضرورة[٣].

إن المشكلة الأساسية التي لا يتدخل فكر أركون في تفاصيلها على الرغم من أهميتها تكمن في الكيفية التي يمكن لمنهجيات هذه العلوم (العلوم الغربية الحديثة) أن تفتح لذاتها سبل الولوج

---

[١] غليون، برهان، (١٩٨٥)،، اغتيال العقل، (ط١)، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ص ٣٤٣.
[٢] المصدر نفسه، ص ٣٤٨.
[٣] Abdul Kabir Hossain Salihu, Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: A Critique, intellectual Discourse, vol.١٤, no١, ١٩ ٢٠٠٦

إلى شعاب هذه الحضارة (الإسلامية)، وتشكيل الأسئلة المعرفية المتابعة لموضوعاتها[1]. ويـرى رضوان السيد أن الغرب المنتِج لهذه العلوم قد استطاع أن يجد في تراثه، وفي حاضـره، كـل الموضوعات القابلة لتطبيق كشوفاته المتتابعة في سياق المنهجيات المـستحدثة، وذلـك راجـع ببساطة إلى أن التفكير المنهجي عنده مساوق ومتكامل مع الصيرورة الذاتية للمشروع الثقـافي الغربي، والعلوم الإنسانية بحسب مصطلحها المعاصر[2].

يأخذ رضوان السيد على أركون عدم وجود تجارب تطبيقية له لخياراته المنهجية. ويـرى أن أركون انتقائي في اختياره للمنهجيات المستخدمة، وهذه الانتقائية تخفي إنحيـازاً أيـديولوجياً يفقدها الكثير من مشروعيتها. بالإضافة إلى أن هذه التعددية في المناهج جعلـت خطابـه غيـر منسجم مع نفسه، فهو استخدم هذه المناهج دون عملية ربط، وتوظيف لها في خطابه. كمـا زاد تخاطبه غموضا، وجعل محاكمة خطابه أمراً عسيراً، وبالتالي، فإن معظم الخطـاب الأركـوني جاء تطبيقاً لمنهجيات غربية بهدف معرفة مدى إمكانية تطبيق هـذه المنهجيـات علـى الفكـر الإسلامي. بالإضافة إلى وثوقيته التامة بصلاحية هذه المناهج لدراسة الفكـر الإسـلامي علـى الرغم من عدم برهنته على ذلك، أو تسويغه عقليا ما طبع مشروعه بالانحياز المنهجـي لتلـك المنهجيات والعلوم، إلى درجة تقترب من الدوغما. فهو يعتبر نتائج هذه العلـوم، والمنهجيـات مسلمات لا تحتاج إلى برهان. والباحث يتفق مع ملاحظة السيد حيـث أن أركـون لـم ينتقـد المنهجيات الغربية التي استخدمها. كما أنه لم يسوغ استخدامها في إطار دراسة التراث العربـي الإسلامي، ولم يبين من خلال دراساته كيفية النقل لهذه العلوم، ومدى إيجابية هذا الاستخدام في دراسة التراث الإسلامي. وعلى صعيد المفاهيم فإنه ينقل المفاهيم المستخدمة بحرفيتها، أي لـم يجد لها معادل في اللغة العربية لا سيما أن خطابه لم يكن في اللغة العربية أصلا.

إن أركون استبعد في معالجته التاريخ الإسلامي، مـدارس التفـسير المـادي لا سـيما الماركسية، على الرغم من أنها تشكل مساحة هامة في الفكر الغربي. ويرى هادي العلـوي أن عصبية أركون المنهجية تتسيج بها آفاق البحث عنده كشرط للحصول على نتائج صافية تتـأتى رأسا من الاستخدام المنضبط لأسلوب المنهج المعتنق في لحظة تحصيل الفكر، وهي عند أركون مدرسة الحوليات الفرنسية، والبنيوية، والأنثروبولوجيا التطبيقية[3]. والإنضباط بالفكر هو مطلب

---

[1] رضوان السيد، المراجع الإسلامية في دراسات محمد أركون، من كتاب: رضوان السيد وآخرون، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، ص ٤٠.
[2] المصدر نفسه، ص ٤٠.
[3] العلوي، هادي، (١٩٩٧) محطات في التاريخ والتراث، دمشق: دار الطليعة الجديدة، ص١٦٠.

أيديولوجي إذ هو يختلف عن الدقة التي هي مطلب علمي. واعتبر العلوي أن أركون لم يخـرج من فضاء الاستشراق الموروث، وأن نقده للدراسات الكلاسيكية (الاستشراقية) في الغرب، جـاء من موقع اعتباره سابقاً لظهور المنهجيات الفرنسية الحديثة التي حولت المنـاهج الـسابقة إلـى معرفة كلاسيكية؛ أي بعبارة أخرى "ينطلق النقد من خلال رؤية فرنسية، وهو يستند فـي نقـده للاستشراق على شرعيته المعرفية"[1]. ويتفق الباحث مع مجمل ملاحظات العلوي، لأن أركـون انطلق من المناهج الغربية واعتبرها صحيحة بالضرورة، على الرغم مـن أن العلـوي يوجـه انتقاده من زاوية أيديولوجية.

هذا بالإضافة إلى أنه لا يلتزم بالمناهج التي يذكرها. فهو يتبنى التاريخية كعنصر أساسي في مشروعه لكنه عند التطبيق يناقض الفهم التاريخي، فعلى سبيل المثال عند دراسـته للقـرآن الكريم يسقط استخدام تصنيف السور، والآيات إلى مكية ومدنية، وميزة كل منهما رغم أنها تمثل جانباً تاريخياً هاماً. بالإضافة إلى عدم الاستناد إلى أسباب النزول رغم أهميتها لربط النص ببعده التاريخي. كما أننا نجد أركون ينطلق من الفترة الإسلامية الكلاسيكية ليسقط حقبة تاريخية طويلة تفصلنا عنها معتبرها مرحلة اجترار، ويسقط عنها أي فعالية فكريـة. وهـذا خـرق واضـح "للتاريخية" "HISTORICITY" التي ينادي بها. وإنه يربط التاريخ بتاريخ الحيـاة الروحيـة فـي المجتمع، والمخيال، وبالعمليات الأيديولوجية مما يفصلها عن التطـور الاقتـصادي، والقـوى الاجتماعية الاقتصادية.

وعند حديثه عن الحداثة الغربية لا يتناولها كمرحلة تاريخية لها ظروفهـا الخاصـة بـل يعتبرها صالحة لكل زمان ومكان، تماما مثل الفهم الإسلامي السلفي الذي يعتبر فتـرة الإسـلام التأسيسية الصالحة لكل زمان ومكان، والتي ينقدها، ويعريها مبينا لا تاريخية هذا الفهم.

أما "الأنثروبولوجيا" – التي تحتل مساحة هامة من اهتمامه - فإننا لا نجد لأركـون أيـة دراسة ميدانية لمجتمع مسلم على الرغم من أن الدراسة الميدانية تعتبر ركيزة أساسية من ركائز علم الأنثروبولوجيا. وفهم أركون للنظم الاجتماعية في التاريخ الإسلامي يعتبرها مفروضة على هذه المجتمعات من تحالف السلطة، ورجال الدين، بينما الأنثروبولوجيا تعتبر النظم الاجتماعيـة "عملية اجتماعية تتماشى مع حاجات المجتمع، وليس شيئا مفروضا علـى المجتمـع مـن قـوة

---

[1] المصدر نفسه، ١٦٥.

خارجية"[(١)]. والأنثروبولوجيا تعتمد موضوعا للبحث في المجتمع المحدد، وليس مجتمعا بحجـم الإسلامي المكون من عشرات المجتمعات. بالإضافة إلى أن الأنثروبولوجيا تهدف إلى التـدليل على الارتباط بين الظواهر الاجتماعية لا على قيام علاقة ضرورية بينها، والكشف عن الأنماط التي تجعل العناصر الجزئية واضحة ومفهومة، وليس عن التعميمات التي تلغي التمـايز كمـا يذهب أركون في تعميماته على المجتمع الإسلامي "لا يمكن الوصول إلـى تعميمـات صـادقة ودقيقة إلا بعد أن تتعدد الدراسات المتخصصة عن الأبنية الاجتماعية في مختلف المجتمعات"[(٢)].

كما أنه يقيم استنتاجاته على دراسات ميدانية لعلماء أنثروبولوجيين قاموا بدراسات ميدانية في أقطار العالم الإسلامي، مثل أرنست جلنر، وهو فيلسوف ومنظر اجتماعي، وأنثروبولوجي له دراسات ميدانية واسعة في المغرب، والدول الإسلامية في شرق آسيا، والسبب فـي ذلـك، لأن نتائج الأبحاث لا تخدم النتائج الموضوعة مسبقا من قبل أركون، مثل استبدادية الحكم الإسلامي بدولة كلية السلطة، بل يقدم جلنر وآخرون الصور المعاكسة "دولة ضعيفة تعوزهـا الـشرعية، ومكشوفة لتهديدات داخلية من جماعة ذات مصالح مشتركة بقيادة العلماء، وتهديدات خارجية من القبائل"[(٣)]. وقد اعتبر جلنر أن الإسلام قادر على إحداث حداثته الخاصة[(٤)].

أما الحفريات المعرفية لفوكو " Foucault "التي تتردد كثيرا في النص الأركوني بـشكل كبير فإن فهم أركون لها لا يتفق مع صاحب المنهج. فالحفريات المعرفية لا تهدف إلى "اكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف الخطاب، كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثا مجازيا"[(٥)].

كان هم أركون الشاغل في دراسته للقرآن هو البحث عن المعنى الحقيقي سواء من خلال تفسير المجاز اللغوي أم المجاز بالمعنى الأنثروبولوجي، أم من خلال القراءة التزامنية التي تريد استعادة اللحظة الحية للوحي في مرحلته الشفوية أي قبل التدوين. كما أن الحفريات المعرفيـة لا تبغي كشف الغطاء عن تلك النواة الشاردة إذ يبدو تماثل المؤلف، وأثره، وتطابقاتهمـا إذ يبقـى الفكر أقرب إلى ذاته لم يمس صورته بعد أي تغيير[(٦)]. وهذا كان يشكل أحد همـوم المـشروع

---

(١) محجوب محمد عبده، طرق ومناهج البحث السيسيوأنثروبولوجية، ص ٢١٣.
(٢) فتحية محمد إبراهيم، ومصطفى حمدي الشنواني، مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان، ص ٢٧-٢٨.
(٣) زبيدة، سامي، (١٩٩٧) أنثروبولوجيا الإسلام، بيروت: دار الساقي، ص٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٩.
(٥) فوكو، ميشيل، حفريات المعرفة، ص١٢٨-١٢٩.
(٦) المصدر نفسه، ص١٢٩.

الأركوني، وهو يدعو إلى الحفر عميقا لاختراق التراكمات التي بنيت فوق النص فأخذت صورته الأولى. وهكذا فقد أراد أركون أن يجعل الخطاب القرآني فضاءاً مفتوحاً على التأويل وليس القبض على المعنى أو الحقيقة المكتملة، وهذا هو بالضبط ما يعيبه على العقل الأرثوذكسي الذي يذهب في الحقيقة مذهبا يدعي من خلاله أن الحقيقة مكتملة في النص القرآني.

وقد دعا فوكو إلى ضرورة التخلص من المفاهيم المشكلة له ومنها: التقاليد، التأثر والتأثير، والتطور والتقدم، وإرجاع المتعدد إلى المبدأ الواحد. بينما أركون في دراسته للعقل الإسلامي نجده قد انصب جهده على إرجاع المتعدد إلى المبدأ الواحد من ناحية. ومن ناحية أخرى، يحاول الوصول إلى أثر التراث الديني السابق على الإسلام، وكذلك الأساطير السائدة في عصره على النص القرآني.

وحتى مفهوم القطيعة، والانفعال عبر التاريخ الذي أراد أركون استخدامه ليفسر انقطاع العقل الكلاسيكي الإسلامي كما تلاه لا يتفق مع مفهوم فوكو الذي يبحث عن نقطة تكونت فيها الفكرة، ولم يكن لها سبق في نفس المفهوم.

إن أركون استخدم مفاهيم فوكو ووضعها في خطابه لكن، بمعنى مختلف عما يراه فوكو، دون تفسير، أو بيان لأسباب أو مبررات، أو نقد المفهوم والبرهنة على ضرورة تغيير الاستخدام.

من النقد الذي يمكن توجيهه لأركون فيما يتعلق ببعض المصطلحات المنهجية أنه يرى أن "التفكيك" مفهوم علمي جبار، ومن أعظم منجزات العلوم الانسانية، ويجب استخدامه عاجلاً في حفر التراث؛ بينما تجد مفكرين غربيين كثيرين يغالون في الاستهتار بمفهوم "التفكيك" وأنه عبثي، ومن هؤلاء الناقد الايطالي إمبرتو إيكو، فقد وصل به الازدراء لمفهوم التفكيك أن اعتبره حالة "هرمسية"، وأن اعتبار التأويل لا متناهياً يقتضي أن كل الأفكار صحيحة حتى لو تناقضت، وهذا يقوض مبادئ العقلانية المؤسسة للحضارة الغربية[١].

أما تفكيكية "دريدا" "Derrida" التي يرددها أركون بإطراء شديد، ويعتمد عليها كما يزعم في تحليل الفكر الإسلامي، فإنه لا يتفق معها إلا بالغاية، وهي تفكيك النظم المعرفية الشمولية، وهو يختلف معها من نقطة الأساس إذ إن دريدا يعتبر النص المكتوب هو الأساس، وأن اللفظ

---

(١) إيكو، أمبرتو، (٢٠٠٤)، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، (ط٢)، ترجمة: سعيد بنكراد، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص ٦٣.

هو بعد ميتافيزيقي لا يعتمد عليه. بينما أركون يؤكد أولوية الشفوي على الكتـابي، ويعتبـر أن الكتابة تفقد النص الشفوي حريته، وكثيراً من مقوماته[١].

وفي مجال "الدراسات الألسنية" فإن أركون استخدم تقنيات الإحصاء للمكونات اللغوية دون أن يستخلص منها نتائج، بالرغم من أن هذه الإحصائيات ما هي إلا خطوة لتـدعم اسـتخلاص النتائج، وتشكل مسوغا لها. كما أن المنهجية الألسنية تهدف إلى فهم النص من خلال ذاتـه دون تدخل عوامل خارجية عليه. وترى أن النص وعلاقاته الداخلية تؤدي إلى المعنى.

بينما أركون في قراءته ل"القرآن" نجده يقحم مختلف العلوم على النص بهدف اسـتخراج المعنى المراد الذي يتفق مع أهدافه من القراءة "ما فعله سوسير بالنسبة للغة هو عزلها عن كـل مشروطيتها الاجتماعية والتاريخية، وراح يدرسها تزامنيا من خلال بنيتها اللغوية البحتة بصفتها نظاما متكاملا من العلامات والكلمات. واللغة نظام متكامل من العناصر الدقيقة، وهذه العناصـر متضامنة فيما بينها، وقيمة كل عنصر لا تتأتى إلا من الحضور المتزامن للعناصر الأخرى"[٢].

بالإضافة إلى فهم أركون للقراءة التزامنية الذي لا علاقة له بمفهوم التـزامن الألـسني، والذي يعني: دراسة جميع العناصر في وقت واحد، وليس العودة إلى الزمن الـذي قيـل فيـه النص، وماذا كان يعني في المجتمع الذي صدر فيه.

في حين أن التزامن عند أركون يعني الوقوف عند اللحظة الشفاهية الطازجة للنص الـذي لم يكن مكتوبا بعد، وفهم الكيفية التي تلقى فيها الفرد والجماعة النص وكيف فهموه، وتذوقوه قبل أن يدخل "بالتوسطات" الشارحة من لدن علماء الدين والمفسرين الذين أصـبحوا وسـطاء بـين النص والفرد المؤمن أو المسلم، أي أنه أكد على لحظة "تاريخية وأنثروبولوجية" النص والمعنى المباشر. أما غرايماس "Greimas" فإنه يؤكد استقلالية النص عند دراسته إذ يقول: "علينـا أن نتقيد في الدراسة بالنص فقط، كل النص، ولا شيئ غير النص، أو خارج النص"[٣].

هكذا نرى أن أركون في استعارته للمناهج الغربية لم يكن موفقا في تطبيقها، واستعارة أي منهج تلزم المستعير لإلتزام بالمنهج بمنطلقاته، وآليات عمله، وفي حالـة التفـارق معـه مـن الضروري الإشارة لذلك، وتبريره وبيان الأسباب الموجبة له. وأما إشكالية المفاهيم المـستعارة

---

[١] Siti rohmah soekarba, the critique of arab thought mohammad arkouns deconstruction method, makra sosial humaniora, Vol.١٠, No٢-٢٠٠٦, p٨٥.

[٢] صالح، هاشم، (١٩٧٧) طبيولوجيا الخطابات البشرية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ٤٤-٤٥، ص٥٥.

[٣] المصدر نفسه، ص٥٥.

التي يزدحم بها النص الأركوني، فإنها مستعارة من ميادين علمية، ومناهج مختلفـة؛ كمـا وإن أوليات البحث العلمي تقول بضرورة توضيح معناها كما في الأصل، وما إذا كان الباحـث قـد استخدمها لمعنى أو دلالة أخرى. وبيان ضرورة ذلك للبحث لموضوع الدراسة، وهي ضـرورة وليست فضيلة، أي تفرضها ضرورات الباحث للوصول إلى الأهداف العلمية سـواء لتوضـيح المعنى أم كخطوة إجرائية.

إن المفاهيم في أية بيئة اجتماعية تعكس طبيعة اللغة الواحدة فيها، والتصورات الفكريـة، والمسلمات المعرفية. بالإضافة إلى التوجهات الأيديولوجية مما يجعل نقل المفاهيم مـن إطـار علمي آخر، أو من لغة إلى أخرى ليس آليا بل من الضروري التوظيف لهذه المفاهيم، وإكسابها معنى محدداً ينسجم مع موضوع البحث؛ لكن أركون ينقل هذه المفاهيم نقلا ميكانيكيا، وما يزيـد الطين بلة أنها من لغات أخرى غير العربية. كما أن المفاهيم التي يتحرك، ويتكون من خلالهـا فكره لا تتم صياغتها منفردة في شيئ من التفصيل، يرسم حدودها ومضامينها وآلياتها، ويوضح طبيعة الإشكالية التي تستوجبها، والسياق الذي تكتسب فيه المعنى المراد لها أن تؤديـه، وإنمـا نجدها غالبا مستخدمة في سياق نقدي لتنفي اتجاها فكريا يرفضه، وتقوم هي غالبا بدور البـديل وكأن مدلولاتها متفق عليها؛ وجميع هذه المفاهيم مستعارة من العلـوم والمنهجيـات الأخـرى، وغالبا يستخدمها أركون لغير المعنى المستخدمة فيه أصلا، مما يلزمه بضرورة توضيح المعنى الذي يريد البرهنة على ضرورته بالنسبة للسياق الجديد، وفائدته العلمية.

إن مفهوم "المخيال" الذي يمثل عصب التفسير الأركوني بالإضافة إلـى الأيـديولوجيا، لا نجد له معنى محدداً فهو يتحدث عن دوره في تشكيل المعنى، ومدى تحكمه في آليـة المواقـف التي تتخذها الشعوب، ولكن هذا غير معنى المخيال بل من الضروري تحديد حدوده لأن هنـاك تعريفات مختلفة؛ ماذا يقصد أركون بالمخيال، هل هو مقابل لمفهوم الاعتقاد القائم على موقـف عاطفي، أم أنه الفهم الناتج عن المشاعر والأحاسيس؟ أم أنه المناقض للواقع، بوصفه وهمـا لا أساس له في الواقع. وما هي آليات عمله؟ وكيف يمكن الـسيطرة عليـه؟ وعبـر أي وسـيلة للتواصل؟ أم أنه قدر محتوم يشبه الآلهة في إطلاقية قدرته، وغموضه، وعلوه؟

أما مفهوم "الأيديولوجيا" فهو مفهوم إشكالي، وليس بمفهوم سلبي كما يستخدمه أركـون إذ ميزت الماركسية بين الأيديولوجيا بوصفها تضليلا حينما لا تعكـس الواقـع الموضـوعي، أو صادقة حينما تعكس هذا الواقع. كذلك مفهوم "السلطة" فهو من ناحية أوسـع يـدخل فيـه علـم الأنثروبولوجيا سلطة العادات والتقاليد، وسلطة المجتمع ومؤسساته، وسـلطة الدولـة، وسـلطة

الضمير، وسلطة النص. ومن ناحية أخرى، هو مفهوم محايد له مجمـل المعنـى الـسلبي، أو الإيجابي، إنما يحدد هويته الممارسة المترتبة عليه[١]. وكذلك فهمه "للمقدس"، وآليات اشـتغاله، وعلاقته بالسلطة، ومفهوم "الأصولية الإسلامية"، على الرغم من المساحة التي يحتلها، يخلط بينه وبين مفاهيم أخرى من مثل: السياج الدوغمائي دون أن يبين لنا الحدود الفاصلة بينهما، ونقـاط التقاطع. فهو يعتبر الأصولية قضية بنيوية لها جذورها في العقل الإسـلامي، وتهـيمن علـى المخيال الديني، وهو نفس الطرح الغربي للأصولية الإسلامية لإيجاد قطب الصراع بعد انهيـار الاتحاد السوفيتي يستغله لإخفاء المشكلات الداخلية.

عند إجراء مقارنة بسيطة بين هذا الطرح وطرح روجيه غـارودي "Roger Garaudy" (١٩٣٠-٢٠١٢)، المفكر الفرنسي، للإشكالية نفسها، نلاحـظ مـن خـلال عنـوان الكتـاب " الأصوليات المعاصرة " أنه يوحي بالموضوعية ، حيث يخلص إلى أن هذا المفهوم هو مصطلح أنتجه الغرب، وهو مرتبط بالفكر الغربي أصلا. وإلى جانب الأصولية الإسلامية هناك الأصولية المسيحية واليهودية في الإطار الديني (أركون لا يتطرق للأصولية اليهودية)، بالإضـافة إلـى الأصولية الحداثية، والعلمانية في الإطار الآخر، وهي تتفق فيما بينها من حيث أسسها العامة.

وهو يرى أن الأصولية الإسلامية إشكالية تاريخية اجتماعية. ويعتبر أن الاسـتعمار هـو المسؤول عن تكونها، ويحلل الأصولية الإسلامية في مختلف الأقطار الإسـلامية مبينـا بعـدها الاجتماعي، والسياسي، والتاريخي[٢].

وعلى الصعيد النقدي، فإن أركون في نقده للعقل الإسلامي ينطلق من مسلمات افتراضـية وهي: وجود عقل إسلامي، مسقطا تلونات الواقع الفكري عبر التاريخ الإسلامي، معتبرا التاريخ الإسلامي واقعا ساكنا وليس حركة إنسانية تاريخية، وإن لها تنوعاتها، وصراعاتها على مختلف الصعد.

وعلى صعيد آخر يطرح أركون مسلمات دون البرهنة عليها، ويكتفي بالإحالة على مفكر غربي معين بوصفه مرجعية كافية تنوب عن البرهان، وهـذا المنطـق وثـوقي إلـى درجـة الدوغمائية، ويمثل مغالطة " اللجوء إلى الشخص " المرفوضة منطقيا. فالمنطق يفترض البرهان على المسلمة بمسوغات عقلية تبرر مشروعيتها، وتنفي عنها التناقض، ولا تختلف كثيرا عن قال

---

[١] لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، الموسوعة الفلسفية، (مادة أيديولوجيا).

[٢] انظر: غارودي، روجيه، (٢٠٠٩)، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها (ط١)، ترجمة وتحقيق: خليل أحمد خليل، الناشر: عويدات للنشر والطباعة.

الله... صدق الله العظيم من حيث آلية الإثبات.

وبالإضافة إلى التعميم غير المبرر علميا عند أركون، نجد أن دراسة الشافعي مثلا لا تجيز التعميم، وأهمها مئات الفقهاء الذين اتفقوا أو اختلفوا معه، ولولا اختلافهم لما كان هناك مذاهب ومدارس فقهية ما زالت تتوالد على مر العصور. صحيح أن المرجعية واحدة، ولكن المخرجات مختلفة، فالإمام الصدر صاحب "فلسفتنا واقتصادنا"، وعشرات المؤلفات فقيه ولكن لا يمكن إدماجه مع مشروع الشافعي، وحتى ابن حنبل، وأنس بن مالك وأبو حنيفة، فهناك اختلافات في اجتهاداتهم تصل إلى حد التناقض، وبلغة علمية يمكن التعميم إذا كانت العينة المستخدمة معبرة عن الظاهرة فقط.

إن اختزال الفكر المعتزلي بزخمه العلمي في قضية (خلق القرآن) لا ينسجم والمنطق العلمي بأي مستوى ناهيك عن سلسلة كتب التفسير من الطبري إلى الزمخشري إلى التفاسير الحديثة. إن لكل تفسير منهجيته، وأدواته المختلفة عن الآخر. ولو أن أركون لم ينتقل إلى التعميم، واقتصر بحثه على الفقيه أو المفسر لكان أقرب إلى العلمية. فنصر حامد أبو زيد تناول تأويل ابن عربي، ولم يسقطه على مجمل المنهج التفسيري، وتناول فكر الشافعي في الرسالة ولم يسقطه على المنهج الفقهي عامة، هذا منطق مقبول علميا[1].

الشيئ نفسه استخدمه أركون في دراسة المنهج التاريخي عند دراسته لتاريخ الطبري، وتجاهل سلسلة من المؤرخين كما – بينا في المتن- الذي كان لكل منهم منهجيته الخاصة. إن هذا التعميم المسرف تسطيح للمفاهيم، وإفقار للمضمون المعرفي الذي يدعي أركون أنه يعمل على إغنائه.

أما فيما يتعلق بإطاره المرجعي، فهو يعتمد المراجع الغربية، والاستشراقية خاصة التي نقدها كثيرا، مع توفر المراجع الأصلية المتعلقة بالبحث. وهذه الطريقة لا تنسجم مع المنهج العلمي الذي يميز بين المراجع الأساسية والثانوية، ويعطي أولوية للأولى على الثانية. وفي إطار نقده للاستشراق. اكتفى بنقد المنهج باعتباره لم يعد كافيا لدراسة الفكر الإسلامي مع احتفاظه بالمسلمات الفكرية للاستشراق، وإبقاء اعتبار الاستشراق إطاره المرجعي.

هكذا دعا أركون إلى ضرورة اعتماد العلوم، والمنهجيات الغربية كأساس لمشروعه، ولكنه تفارق معها بل مزج بين متناقضاتها دون أي تفسير أو برهان، واستعار المفاهيم الغربية

---

(١) انظر: أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل.

دون أن يوضح ضرورة ذلك، وأهميته للبحث. واستخدم مسلمات بنى عليها مشروعه دون برهان علمي، واستخدم التعميم غير العلمي من خلال انتقائية ذاتية لا تخدم إلا اهدافه بدل خدمة العلم، والموضوع مجال البحث. واستغنى عن المراجع الأصلية لموضوع بحثه، فماذا أنتج المشروع إذا كان بدون منهج واضح، أو مفاهيم إلى درجة أنه ليس هناك مفهوم واحد يمكن أن نقول أن أركون أوجده ويخدم البحث من حيث التوضيح أو الإجراء[1].

حتى الإسلاميات التطبيقية، والقراءة التزامنية، والعقل المنبثق الذي يدعي أنها عناصر منهجية أساسية في مشروعه لم يوضح معالمها، واستعارها من مفكرين آخرين. فكيف يمكن أن تكون سبيل تحرير العقل الإسلامي، والمجتمع الإسلامي إذا كانت غير واضحة، وغير مكتملة.

وختاما، أريد أن أرى جذر الإسلاميات التطبيقية، وأهدافها المضمرة فقط من خلال تعريفها الذي لم يطرحه أركون (الأنثروبولوجيا التطبيقية) وهي ذاتها (الإسلاميات التطبيقية) – كما صرح أركون- بذلك مرارا هي "فن علمي وعملي يرتكز على محاولة الانتفاع بالنتائج التي يصل إليها البحث العلمي التحليلي في فروع الأنثروبولوجيا، واستغلالها في النواحي العملية التطبيقية، في مقابلة ومعالجة مشكلات الجماعات المتأخرة، أو القطاعات المتخلفة عن المجتمعات المتحضرة. وقد اهتمت الأنثروبولوجيا التطبيقية في أول الأمر بحل المشكلات الإدارية الخاصة بالمستعمرات"[2].

فالإسلاميات التطبيقية ليس هدفها تحرير العقل العربي أو الواقع العربي إنما حل إشكاليات دول الرأسمالية في الدول الإسلامية عملا بمقولة فهم الشيئ ضروري للسيطرة عليه.

إن المفكر كي يحقق هويته يجب أن يبدع مفاهيمه أو لغته، ونقطة إبداع المفكر هي إيجاد مفاهيم خاصة حتى إذا كان المفكر أو الباحث ينتمي إلى مدرسة أو تيار فكري ما، فإن الهوية والإبداع يتحققان من خلال الإضافات، والتطبيقات أو التعديلات التي يأتي بها، وليس فقط من خلال التوظيف حسب الحاجة.

٣- نقد المنهج التأويلي

إن المنهج التأويلي للمشروع الأركوني غير محدد المعالم بشكل دقيق، وهو غير مكتمل على المستوى التطبيقي. أما على المستوى النظري فيمكننا تحديد إطاره العام، ذلك لأن أركون

---

(١) عبد الأمير كاظم زاهد، قراءة في رهانات المعنى وإشكالية المنهج المعرفي، (محمد أركون مفكرا) تحرير: أحمد العتوم، الجمعية العلمية الفلسفية الأردنية، عمان، ٢٠٠٩، ص ٢٥.

(٢) بدوي، أحمد زكي، (١٩٨٢) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت: مكتبة لبنان، ص٢١.

لم يكن يهدف من قراءته للتراث، وللقرآن خاصة، الوصول إلى معنـى صـحيح، أو تـصحيح المعنى الوارد في القراءات التفسيرية التقليدية، إنما كان هدفه تحرير التأويل، والتفسير للـنص القرآني من آليات التفسير التقليدي، ومسلماته.

ينطلق أركون من اعتبار أن منهج التفسير الذي يتبعه هو منهج علمي معتبرا أن التفاسير السابقة لا سيما الكلاسيكية منها تقع في دائرة اللاعلمية، وينتقد علي حرب هذا الطرح معتبرا أن المفسرين الكلاسيكيين قد نظروا إلى القرآن بوصفه خطابا عربيا، وبحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان والمكان، يكونوا قد قرأوه قراءة تاريخية، ونحن لا نختلف عنهم في هذه الناحية سوى أنهم فسروه بحدود إمكاناتهم المعرفية وبحسب ما أتاحته لهم أدواتهم المنهجية[١]. كما أن التفسير الكلاسيكي علم من العلوم العربية الإسلامية "له حده وماهيته، وله موضوعه وغرضه، وله لغته ومصطلحاته، وله قواعده وأصوله، وله أدلته وبراهينه"[٢]. كما أن أي قراءة تأخـذ مـشروعيتها بانطوائها على قدر من المعقولية، أي يكون لها طابعها البرهاني، وذلك أيا كان حقـل إمكانهـا ومجال كشفها وأيا كانت مصادراتها، واستراتيجياتها. ويذهب علي حرب إلـى أن التوصـيف الدقيق لقراءة أركون للنص القرآني أنهـا قـراءة إبـستيمولوجية أو إناسـية أو سـيميائية أو أركويولوجية بشكل أخص، فذلك أقرب للتوصيف العلمي، بالإضافة إلى أن أركون يعلن أكثـر من مرة في معرض بحثه والحديث عن مشروعه الفكري أنه لا يقدم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها، ولا يعطي حلولا أخيرة للمشكلات التي ينظر فيها، بل الأمر عنده لا يتعدى إثـارة النقاش أو شق طرق للبحث، أو تقديم فرضيات للعمل[٣]. وهذا يتناقض مع روح العلم القائم على البرهان، فلا مناص للعالم من أن يقرر ويبرهن لكي يعتبر منهجه علمياً، كما أنه لا بحث علمي من دون قيمة برهانية. ويتفق الباحث مع نقد علي حرب لأركون من هذه الزاوية، لأن إدعاء أي خطاب العلمية، وإسقاط صفة العلمية عن الخطاب المناقض هو منطق أيديولوجي. فالفكر الغربي يطرح نتاجه بمجمله على أنه علمي، وأن نتاج الفكر الماركسي هو أيديولوجيا، فـي حـين، أن الطرح الماركسي يرى عكس ذلك تماما، وكلا المنطقين يدخل في باب الـصراع الأيـديولوجي ويتخارج مع المنطق العلمي. إن إسقاط أركون صفة العلمية عن جميع أنواع التفسير التقليـدي يتناقض مع الموضوعية لأن التفسير الإسلامي التقليدي هو علمي، لـه محدداتـه، ومفاهيمـه، وغاياته المحددة. قد نختلف مع بعضها، لكن المنطق العلمي لا يجيز لنا إسقاط تـراث الإسـلام

---

[١] حرب، علي، نقد النص، ص ٧٨.
[٢] المصدر نفسه، ص ٧٩-٨٠.
[٣] أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٢٧٤.

التفسيري والعلمي بكامله لمجرد اختلافنا معه.

ينصب نقد نصر حامد أبو زيد لمنهج قراءات القرآن عند أركون على محـورين: الأول يدور حول قول أركون بالقراءة الكلية للنص القرآني لأن ذلك يتعارض بشكل كلي مـع مفهـوم التاريخية، لأن إعادة وضع النص في التاريخ تعني النظر إليه في تَكَوينه، كيف تكون وتركب من خلال النزول على بضع وعشرين سنة، حيث كانت الآيات تتلبس ببعض الوقائع الجزئية، وبنية النص كما هو في المصحف الآن مخالفة في ترتيب الآيات والسور عما هو معروف عن تسلسل نزولها. وأن التفرقة بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية لا يكفي لتجاوز إشكالية القـراءة الكلية التي يدعو إليها[1]. وإن تلك الكلية قيمة مضافة من الظاهرة الإسـلامية علـى الظـاهرة القرآنية، ولذلك تتعارض مع مفهوم القراءة التزامنية لتقع في رحاب الإسقاطية.

أما المحور الثاني فإن أبو زيد ينتقد قول أركون بخصوصية اللغة الدينيـة التـي تحتـاج دراستها إلى إبداع ألسنية خاصة، وخصوصية اللغة الدينية تتجلى – حسب أركون- في تجاوزها للغة التوصيل لأنه عندما يصلي الشخص بلغة دينية معينة، فإنه لا يعبر بواسطة الكلمات التـي يلفظها بقدر ما يعبر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة، والتي لا يمكن للدارس المحلل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبـار كـل مـستويات الدلالـة والمعنى الخاصة باللغة الدينية[2].

ويرى أبو زيد أن هذه الخصائص ليست قاصرة على اللغة الدينية فكل نظام لغوي ثانوي يمكن أن يتحول إلى مجال الدلالة السيميولوجية وينتج مستوى معقداً من الدلالات يتجاوز دلالـة المنطوق اللغوي كالأناشيد الوطنية والشعارات الكفاحية والصيغ المجازيـة وعبـارات التحيـة والوداع واللقاء كلها تتجاوز دلالتها المنطوق اللغوي خاصة السياقات الاحتفالية[3].

يبدو لي أن الكلية التي يقصدها أركون هي النص القرآني باعتباره وحدة نـصية بعـد أن تحول إلى النص المكتوب هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن أركون يعتبر الكتـب المقدسـة الثلاث (التوراة والإنجيل والقرآن) هي جزء من الكتاب الموجود في اللوح المحفوظ، وبالتـالي فإن القراءة الكلية التي يدعو لها أركون هي إشارة إلى ضرورة الاهتمام بالـسياق العـام لفهـم الأجزاء وكذلك فهم الأجزاء لفهم النص العام، وهذه مقولة تأويليـة متعـارف عليهـا (الـدائرة

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتاويل، ص ٧٢.
(٢) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٢١.
(٣) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص ١٢١.

التأويلية).

ومن ناحية أخرى، فإن حديث أركون عن خصوصية اللغة الدينية فإنها وإن اشتركت مع الأنظمة اللغوية الثانوية بخاصية تجاوز المنطوق فإنها أكثر عمقا من حيث الناحية الانفعالية والتعبيرية هذا من ناحية، كما أنها أكثر عمومية لأننا لا نستطيع أن نقارن اتساع دلالة الشعائر الدينية وعمق تأثيرها بتأثير الأناشيد والشعارات الكفاحية.

إن أركون وضع قواعد للتأويل تشكل تصورا خاصا للتأويل الذي يفضل استعمال تحليل بديلا منه لا يخرج عن إطار المنهج التأويلي الخاص بالكتاب المقدس. لكنه عند التطبيق المحدود على بعض النصوص المحدودة من النص القرآني لم ينجز أو يطبق تصوره التأويلي، فهو يؤكد علاقة الجزئي بالكلي، والعكس، إلا أنه عند التطبيق على سورة الفاتحة، والكهف، والتوبة لا يربط بين الكلي والجزئي بل يتعامل مع النص بوصفه نصاً مستقلاً؛ يكتفي بتحليل النص ليعمم النتائج على النص الكامل (القرآن).

وهو في قراءته التاريخية التي تعني تتبع تطور التفسير للنص نجده يكتفي بتفسير الرازي لسورة الفاتحة، وحتى قراءة هذا النص. ورغم أن استخدام تفسير واحد لا تفي بالغرض باختلاف مناهج التفسير، اللغوي، والإشاري، والتفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي، إلا أنه لا يتمم قراءة تفسير الرازي لسورة الفاتحة، بل ينتقل إلى التنظير باقتراح خمسة أنساق للقراءة كمشروع مستقبلي، النسق اللغوي، النسق الديني، النسق الثقافي، النسق الرمزي، والنسق التأويلي. مبيناً مدلولاتها بشكل مقتضب لينتقل إلى ضرورة اكتشاف الدعامة اللغوية لهذا التواصل الحميمي الروحي، وبين الفاتحة رغم المسافة التاريخية. ولكنه أيضا يتوقف عند السؤال ويبقيه مفتوحا.

ثم يتساءل حول إمكانية تطبيق المواقف الفكرية للأنثروبولوجيا البنيوية على النص القرآني، ثم يطرح على النص (الفاتحة) سؤاله الأنثروبوولجي هل يحتوي النص على مرجعيات بدئية؟ لينتقل إلى تحليل السورة الألسنية إلى وحدات، ومفردات لغوية، وفونيمات مع إجراء عملية إحصائية لها، ويتوقف عند ذلك بدلا من أن يقوم بمسح شامل للممارسات اللغوية، والتشكيلات السيميائية، والثنائيات الأسطورية في القرآن بأسره[1].

لقد أهمل تصنيف الآيات إلى مكية ومدنية رغم دعوته لكشف الحقيقة التاريخية للنص القرآني، على الرغم من أنها ركائز هامة لهذا الغرض. وفي قراءته لسورة "التوبة" نجده يحاول

---

[1] انظر: أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص ١٢٤-١٣٥.

الربط بين الأحداث التاريخية للفترة التأسيسية مع آيات السورة ليصل إلى اسـتنتاج مفـاده: أن القرآن بدل المعطيات المحسوسة للتجربة الواقعية الملموسة إلى دعائم للإثارة الرمزية العجيبـة، والمدهشة، والموجهة في ذاتها لتأسيس معنى متماسك للتعالي دون أن يوضح المسوغات التـي أدت إلى هذا الاستنتاج. ويقف عند الآية التي تحض على حرب المشركين، ليعتبر أن هذه الآية مرتبطة بموقف صراع تاريخي محدد، وبالتالي، لم تعد تحمل نفس الوظيفة، والمعنى في الوقت الحاضر[1].

ويتناول سورة "الكهف" مركزا على القصص الواردة فيها دون إظهار دلالاتها الرمزيـة. وكذلك يأخذ آيات الميراث ليقف عند كلمة (كلالة) والتي يعتبرها إشكالية في المعنى على الرغم من أن آية أخرى في النص القرآني توضحها، ولو التزم بعلاقة الكل في الجزء لما وقع في هذا الالتباس.

إن أركون يعتبر النص القرآني موحد البنية على الرغم من أن وحدة النص هي ضرورة تأويلية خارجة عن النص استخدمها المفسرون المسلمون لمعالجة، ونفي وجود تناقض بين النصوص. والنص القرآني خلاف ذلك نزل منجما (متفرقا). وفي كثير من الأحيان ارتبطت الآيات بما يعـرف بأسـباب النزول، ما يعني أن وحدة النص غير واردة في أصل النص كما يذهب أركون.

ثم تأكيده على أولوية النص الشفوي على الكتابي، وأن هذا الانتقال أفقد النص كثيرا مـن عناصره السيميائية، واستخدامه المنهج التراجعي بغية الوصول إلى النص الشفوي رغم إقـراره باستحالة ذلك. وكذلك طرحه للقراءة التزامنية لنفس الغرض التي تعنـي – حـسب أركـون - استرجاع معاني مفردات واردة في النص كما كانت تعني وقت النزول. وهـذا يـشير إلـى أن أركون يبحث عن المعنى الحقيقي لمفردات النص القرآني بمعنى: الإقرار بوجود معنى صـحيح للنص، وهو ما انتقد به أركون المفسرين القدماء القائلين بأحادية المعنى، ووجود معنى صحيح.

كما يتناقض مع قوله بتعدد الدلالات بوصف النص قصصياً، ومجازياً، وبالتالي، يحيل إلى أكثر من دلالة بل إلى دلالات متناهية بمعنى لا معنى حقيقياً للنص، فهو يـراوح بـين الفهـم بالمعنى الذي يريد القبض عليه وفي الوقت نفسه المعنى الهرمي بوصف "النص مفتوح بإمكـان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية، أي أن اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالـة

---

[1] المصدر نفسه، ص ٩٥.

وحيدة، ومعطاة بشكل سابق"[١].

إن أركون يجعل المتلقي مركز العملية التأويلية، وفي الوقت نفسه يبحث عن معنى مختبئ يسعى للوصول إليه هو المعنى الصحيح[٢]. وهذا تناقض، فالتأويل لا يهدف إلى استرجاع تجربة المؤلف، ولا إلى ماذا كان يفكر المعاصرون له، بل ماذا يفهم المتلقي من النص، وكيف يفهمه. عدا أن القول بلا نهائية المعنى والدلالة يعني انتفاء الحقيقة، وانعدام التواصل الذي هو مهمة اللغة الأساسية، ومحور العملية التأويلية.

إن مفهوم "النسبية المطلقة" غير علمي لأنه ينفي إمكانية المعرفة. وبما أن القول بالنسبية هو نسبي أيضا بالضرورة، فإن إمكانية الاعتقاد المطلق تصبح واردة. إن الماركسية تبني مفهوم نسبية المعرفة باعتبارها معرفة غير ناجزة، أي لم تصل إلى الحقيقة، ولكن تراكم النسبي يؤدي إلى الوصول للحقيقة الموضوعية. فالنسبية الماركسية تعني استمرار البحث والتطور باتجاه اكتمال المعرفة. بينما النسبية المطلقة تقود إلى العدم، فالدلالة لكلمة ما لا تعني المعنى بل علامة تشير إلى دلالة إضافية[٣].

إن العملية التأويلية هي علاقة جدلية بين المؤلف والنص والمتلقي، وكل له حدوده. فإلغاء النص لا يعني تأويله، بل تأليف نص آخر. فأوغسطين يقول: " إن كل تأويل يعطي جزئية نصية ما يجب أن يثبته جزء آخر من النص نفسه، وإلا فإن هذا التأويل لا قيمة له "[٤].

إن الألسنية التي يتبناها أركون ترى أن النص مكتفياً بذاته، ولا يجوز أن يفسر من خارجه، والاستنتاج المنطقي لما يطالب به أركون يقودنا منطقيا إلى أن "القارئ الحقيقي هو الذي يفهم أن سر النص يكمن في عدمه"[٥].

صحيح أن أركون من خلال قراءته للنصوص القرآنية يستخدم العديد من المنهجيات الأنثروبولوجية، والسيميائية والتاريخية، كما يستخدم مفرداتها، ولكن ليس هذا هو المعيار للعلمية إذا لم تنتج هذه العمليات، والآليات، والمنهجيات، إضافة جديدة للمعنى المفَسر سابقا. واعتقد ان قراءات أركون تنحصر فائدتها في اختبار استجابة النص القرآني للمنهجيات المطبقة، وبالتالي لقد كان واضحا لدى أركون عندما قال أنه لا يبحث عن المعنى، وبالتالي فإن طريقته بالقراءة

---

(١) إيكو، أمبرتو، التأويل بين السيميائية والتفكيك، ص ٤٣.
(٢) أركون، محمد، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢٨.
(٣) إيكو، أمبرتو، التأويل بين السيميائية والتفكيك، ص ٥٥.
(٤) المصدر نفسه، ص٧٩.
(٥) المصدر نفسه، ص٤٣.

غير منتجة لأنها لا تضيف جديداً إلى التفاسير التقليدية التي ينتقدها.

ثم يتبع ذلك بتعميم قراءته لهذه العينة المختارة من النص القرآني، والتي لا تتناسب مـع حجم النص ليقوم بتعميم استنتاجاته على النص بالكامل، وهذا تعميم غير مشروع. ولا يكفي أن يصف أركون تفسيره أو تحليله بأنه علمي، فكل تفسير يعتمد على المنهجيات، والعلوم المتاحـة في عصره، فإنه ليس من العلمية احتكار تحرير معنى النص، أو مصادرة الآراء الأخرى فـي فهمها لطبيعة النصوص ومعانيها.

وفي ضوء ما سبق يمكن القول إن مشروع أركون التأويلي مشروع نظري غير مكتمـل كمشاريعه الأخرى، بل هو إثارة للأسئلة، واقتراح للآليات بهدف التأسيس لمنهجيـة مـستقبلية تنتظر من يكملها.

وأختم بالقول: إنه على الرغم من الملاحظات النقدية السابقة، يبقى المـشروع الأركـوني موضوعا خلافيا، وأن أي مشروع قديم أو حديث، يبقى موضع المساءلة والنقد، ولكـن هـذا لا يعني إسقاط المشروع الأركوني من خلال نقده. لأن النقد – كما يرى الباحث - لا يهدف إلـى إظهار تهافت المشروع موضوع النقد، بل بيان أوجه القصور فيه حسب رأي الناقد، ويبقى رأي الناقد ذاته موضع للمساءلة والأخذ والرد.

الخاتمة

المصادر والمراجع

والملخص باللغة الإنجليزية

الخاتمة:

احتل المشروع الأركوني الفكري مكانة متميزة علـى الـصعيدين العربـي الإسـلامي، والأوروبي الغربي، لا سيما في إطار المثقفين ودوائر الاختصاص. فقد أثار الخطاب الأركوني، مفهوما ومنطلقا وغاية، موقفا فكريا إشكاليا، تراوحت ردود الأفعال عليه بين مؤيـد مـتحمس، ومؤيد بتحفظ، وناقد رافض للخطاب منهجا ومضمونا. وفي ضوء دراستي هذه لأركون يمكـن أن أبين ما يلي.

أولا: أدت المفاهيم المعرفية التي وظفها محمد أركون في جهوده البحثية إلى جعل الحداثة محورا مركزيا لعولمة التراث العربي والإسلامي. فقد أعلن المشروع الأركوني بداية أنه بصدد تدشين قراءة جديدة لكل ما هو تراثي، وتأسيس خطاب فكري مختلـف فـي أدواتـه البحثيـة ومضمونه الثقافي. فهو ذو نظرة مستقبلية خاصة، ليست تقليدية محضة ولا غربية بحتة. كمـا أنها ليست توفيقية ولا تلفيقية. فعلى الصعيد الإبستيمولوجي، أسس الخطاب الأركـوني لقـراءة معرفية حداثية للتراث، قراءة مغايرة لما هو ماضوي، ومتمايزة عما هو أصـولي. إن تمـايز االنظرية الأركونية الحداثية عن المعرفية الكلاسيكية الإسلامية لا يعني أنها نظرية معرفية متسقة مع المنهج الاستشراقي، بل مختلفة معه من حيث الأصول والغايات.

ويرى أركون أن تفوق العالم الغربي هو تفوق منهجي أساسا. لذا عمل على حشد كم مـن المناهج والعلوم الغربية، لكي تعمل بتنسيق واضح من أجل تفكيك طبقات التـراث المتراكمـة، خاصة على صعيد العقل الذي أنتجها. وكذلك فهم الظاهرة الدينية من زاوية أنثروبولوجية مـن حيث ماهيتها ووظائفها والتوترات التي نشأت بينها وبين الظاهرة الـسياسية، وصـداماتها مـع القوى الاجتماعية في المجتمع الإسلامي عبر تاريخه. وكل ذلك لأجل تحقيـق الفهـم الأسـمى للإسلام العقائدي. ولكن، من المرجح أن الإشكالية الأركونية تكمن في اعتبارها العلوم والمناهج الغربية مسلمات علمية، بالرغم من أنها مناهج اعتبارية اختبارية في المدرسة البحثية الغربيـة، بل إنها خاضعة للبحث والمساءلة. وهي في الوقت نفسه مناهج متعارضة مـن حيـث الأدوات والمفاهيم، وينقد كل واحد منها الآخر، نقدا علميا وتفكيكا بحثيا.

اعتقد أركون بأن الطريق إلى تحديث الفكر الإسلامي المعاصر والثقافة العربيـة، يمـر أساسا عبرعلوم الإنسان والمجتمع، كما تشكلت في المجتمع الغربي. وكذلك من خلال الطفرات المعرفية، والثورات الإبستمولوجية التي أحدثتها في حقول علمية مختلفة. بحيث تلعب المفـاهيم والتصورات والمناهج، التي ارتبطت بعلوم الإنسان والمجتمع، دورا في إنتاج أدوات إجرائية في

كل قراءة جديدة للفكر الإسلامي. لقد استفاد أركون، المفكر المتمرس في مناهج علوم الإنـسان واللغة والمجتمع، من ما قدمته الأنثروبولوجيا والسيميائيات واللسانيات. كـذلك اعتمـاده علـى مقاربة سيميائية ألسنية ساعدته على إقامة مسافة بينه وبين النصوص الدينية والتراثية المدروسة، وعلى معالجتها في حقيقتها المادية. أي بوصفها كلاماً نصيا مدوناً في مادة مفاهيمية مفككة.

وتلفت الدراسة إلى ان المنهج الأركوني في مقاربته الألسنية السيميائية للتراث، تقتـضي ضرورة تخليص اللغة، بكل مفرداتها وتراكيبها، من الدلالات الحافة والمحيطة. تلك الـدلالات الموروثة عن استخدام الدراسات التقليدية للغة، وذلك لكي يستطيع الفكر تأطير ذاتـه مفهومـا، تأطيرا جذريا علميا فلسفيا. ويهدف أركون، من خلال استخدامه هذه الشبكة من المناهج والعلوم الغربية، إلى تأكيد أمكانية تطبيق هذه العلوم والمنهجيات على الفكر العربي الإسـلامي، وذلـك خدمة لهذا الفكر المهمل من قبل الباحثين والمفكرين الغربيين.

وبالرغم من إلحاح أركون على ضرورة استخدام المناهج العلمية في البحـث، واعتبـار مشروعه مشروعا علميا، فإنه لم يلتزم بمتطلبات المنهج العلمي بكليته. بمعنى آخر، فقـد مـنح السمة العلمية لمنهجه من خلال استنتاجات اسقاطية مبنية على دراسة العينة الجزئية أولا، ومـن ثم إطلاق أحكام عامة على الظاهرة الكلية بشكل يسير. وأوضح مثال على ذلك، دراسته لكتـاب "الرسالة" للشافعي، وتعميم استنتاجات دراسته على الفكر الفقهي الإسلامي عامة.

يتوجه أركون إلى دراسة الماضي من موقع المؤرخ أولا، وعالم الأنثروبولوجيـا ثانيـا، والمتبحر في علوم اللسانيات وعلوم المجتمع ثالثا. وهذا يعني أن موضوعات الفلسفة بعامـة لا تعنيه مباشرة، ولا تشغله بذاته. فاهتمامه الرئيسي منصب على نقد العقل الـديني، وبالحفريـات المعرفية في التراث الذي تراكم عبر السنين. لذا، كان نقد أركون للعقـل الإسـلامي المحـور الأساسي لخطابه الحداثي التنويري، إن النقد الأركوني يعتبر ترجيحا من أكثر الخطابات الحداثية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر جذرية وشمولية. وينصب نقده على آليـة عمـل العقـل الإسلامي والعوامل الموجهة له، سواء السياسي أم الديني، معتبرا ذلـك اسـتخداما أيـديولوجيا للدين. لقد فُهم هذا الاستخدام فهما مزيفا، يخفي مصالح وصراعات اجتماعية وسياسية، ويحجب الصورة الحقيقية للإسلام بشكلها المبدِع والحي والديناميكي، والذي يطلق عليها اسـم "الظـاهرة القرآنية"، وذلك تمييزا لها عن "الظاهرة الإسلامية"، تلك التي تعني كيفية تلقي الأجيال المتعاقبـة للإسلام، ودرجة تفاعل قواه الاجتماعية والسياسية في تشكيل الظاهرة الإسلامية.

ثانيا: كان العقل المدروس عنده عقلاً متشكلاً في سياق التجربة الإسلامية. وتركز اشتغاله

النقدي في السعي إلى الكشف عن جذور التراث العربي الإسلامي، وذلك عبر الحفر في طبقاته المتراكمة، ومن خلال آلية اشتغال العقل الذي أنتج هذا التراث، اعتماداً على المنهج النقدي. وهدف نقده إلى تحديد مكامن ومواضع الخلل في التعاطي مع هذا التراث، وتبيان مكامن القوة والإبداع فيه، مع الأخذ بعين الاعتبار الفارق الزمني بين الماضي والحاضر. ويهدف مشروعه النقدي للعقل الإسلامي إلى اعداد الأرضية الفكرية الصلبة لتقبل الفكر الحداثي في المجتمع العربي الإسلامي، وذلك من خلال التأسيس لفكر نقدي يرتكز على الأبحاث التاريخية التي تكشف جذور المأساة المسيطرة على المجتمعات العربية الإسلامية منذ زمن بعيد. إن هدف التأسيس الفكري الأركوني يكمن في تحرير العقل، وذلك كضرورة أولى ومهمة من أجل الدخول في الحداثة، على اعتبار أن تحرير الأرض والشعب، وخاصة الإرادة الشعبية، من شأنه أن يقود الفاعلين الاجتماعيين نحو بناء مجتمع حديث.

إن عقلانية الدراسة الأركونية لا تختلف في محوريتها عن عقلانية باقي دراسات المفكرين ممن انتهجوا نهجه (طريقه)، كالجابري والعروي. ولكن دراساته لها خصوصيتها وضوابطها وخيارها الاستراتيجي. ومن هنا يمكن القول ترجيحا إنها أكثر عمقاً استراتيجياً من سابقاتها. ولذلك، يمكن الحديث عن تكامل لهذه الأوجه من العقلانية النقدية التي على عاتقها تم اجتراح الأفكار والحلول والمشاريع النهضوية، حتى وإن قامت على جملة فرضيات ضمنية أو صريحة، منطلقاً لقراءات متميزة في الدراسات الإسلامية عامة، وفي الفكر العربي المعاصر خاصة. وانطلق كذلك من تصورات جديدة للإسلام تتجاوز التصورات الأقنومية السابقة له في مقاربة الوعي الإسلامي المعاصر، وفي نقد العقل الديني، وذلك لفهم الإسلام بآنيته الزمنية، وتفكيك التراكمات التراثية المتعاقبة، وفي السعي إلى تحقيق هدف التعايش السلمي للثقافات المتفاوتة، والأديان المتباينة.

ثالثا: وبالمحصلة، يرى أركون أن المجتمع الإسلامي لم تتوفر له الفرصة لممارسة تنويره الخاص والذي هو بحاجة ماسة له. كما يرى ضرورة التمييز بين الإسلام كإطار ميتافيزيقي للتأمل، وبين العقائد الخصوصية للمسلم المتدين. ووفقا لرأيه، فإن التراث الفلسفي الإنساني يميز، منذ العهد الأرسطي، بين التأمل الميتافيزيقي وبين البحث اللاهوتي، وهذا التمييز ينطبق على الأديان التوحيدية الثلاثة. إن هذا التمييز هو في حقيقته ذاك الصراع بين العقل المستقل والعقل النقدي والعقل الخاضع لمنطق الوحي، وذلك منذ القرون الوسطى. ويعود التأمل إلى عقلنة العقائد المختلفة، والأيديولوجيات المتصارعة، لا سيما وأن العقل اللاهوتي كان أكثر صرامة وحيوية وإبداعية في الإسلام منه في المسيحية. ومن هنا تكمن أهمية تطبيق المنهجية

التاريخية والاجتماعية العلمية، وذلك للخروج من القوقعـة التقليديـة المحافظـة، والدوغمائيـة الفوضوية الطارئة.

ويمكن القول إن أركون قد ركز على ضرورة تطبيق الدراسات المقارنـة بـين ديانـات الوحي الثلاث، وبين هذه الديانات الأخرى، وذلك على أساس ما توصلت لـه علـوم الانـسان والمجتمع من مناهج ومعطيات فكرية، بهدف التعرف على الظاهرة الدينيـة فـي المجتمعـات البشرية، والتعرف على أهمية الدور الذي قام به، وما زال يقوم بـه؛ العامـل الـديني متـأثرا بالمخيال الجمعي المترسب لدى مختلف الشعوب، من خلال إثارته للصراع السياسي والعسكري. وبحسب أركون، فإن هذا النوع من الدراسات يسهم في توسيع دائـرة الانفتـاح بـين مختلـف الديانات، ويؤسس كذلك لعلاقة إيجابية من خلال الاعتراف المتبادل بينها. وذلـك فـي سـبيل الخلاص من الجهل والانغلاق ورفض الآخر، وتخفيف حدة التوتر والتنابذ والتعصب الأعمـى لدى مختلف الجماعات الدينية. وإيمانا بهذا، دعا أركون إلى محاولة تخليص أتباع كل دين مـن النزعة الإقصائية للآخر، واستبدال علاقة الصراع إلى تفهم أتباع كل دين للأديـان الأخـرى، ومقارنة أوجه الاختلاف والاتفاق بينها وذلك بإخضاعها للدراسة العلمية والتحليل النقدي.

ويستحسن الإشارة هنا إلى الجهود الإيجابية التي قام بها أركون في سبيل بيان وتوضـيح أن ظاهرة الأصولية الدوغمائية (الوثوقية) ليست مرتبطة بالدين الإسلامي حصرا، بل هي مـن موجودة في مختلف المجتمعات البشرية على السواء. ومن جانب آخر فإن هذه الظـاهرة غيـر مرتبطة بالنص القرآني تحديدا، بل هي ناتجة في كُليتها عن الفهم الأيديولوجي للإسلام من قبـل القوى السياسية المهيمنة في المجتمع الإسلامي.

وعلى صعيد نقد الاستشراق، فقد انحسر اهتمام أركون بالإطار المنهجي دون أن يطـال منطلقات الاستشراق أساسا، ومسلماته الفكرية أصلا. أي أن اهتمامه كان منصبا علـى آليـات عمل العقل الاستشراقي باعتبارها الأساس الذي سلط الأضواء على هذا التراث الفكري. ومـن المرجح أنه لم يكن متطرفا تجاه الاستشراق، وذلك على اعتبار أنه أنتج تراثـا فكريـا يمكـن الاستفادة منه، ولكن ذلك التراث المدروس استشراقيا ليس كافيا من وجهة نظر منهجية لدراسـة الفكر الإسلامي.

رابعا: فيما يخص الجانب التأويلي، فإن منهج أركون كان تفكيكيا ارتيابيا. فهو لا يهـدف إلى وضع أسس لمنهج تأويلي تأصيلي يهدف إلى الوصول للمعنى الصحيح، بقدر ما يهدف إلى نقد آليات التفسير والتأويل الإسلامي التقليدي. مبينا عدم قدرة تلك الآليات على تحقيـق الفهـم

الصحيح للنص القرآني والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي ككل. وقد كشف طبيعتها الأيديولوجية التي تهدف إلى استخدام النص غاية، وليس فهمه وتفسيره علمياً، وذلك من أجل تحقيق غايات دنيوية. ولذا، عارض أركون أحادية المعنى التي يقوم عليها التفسير التقليدي. مؤكدا في الوقت عينه على ضرورة التمييز بين المعنى وآثار المعنى المتشكل من خلال استجابة الإنسان للمعنى وفهمه المتغير له، وذلك بتغير الواقع الاجتماعي والتاريخي والمنطلق الفكري ومصالح الفاعلين الاجتماعيين. كما أكد على ضرورة التمييز بين الوقائع التاريخية الحقيقية، وبين الأساطير التي نسجها المخيال الاجتماعي حول تلك الوقائع. واعتبر أركون أن المعنى والحقيقة ما هما إلا مفهومان نسبيان، وهي تختلف من فترة تاريخية إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، وذلك باختلاف مصالح الفاعلين الاجتماعيين. مؤكدا على أن الاختلاف العلمي في الفهم والمعنى حق معرفي مشروع.

إن الغاية البحثية الأركونية تكمن في تحرير التأويل ورهانات المعنى، وذلك من جميع الإكراهات السياسية والدينية، وإعطاء الاعتبار الأول ل-"المتلقي"، باعتباره العنصر الحاسم في عملية الفهم المعرفي، وإعطاء النص معناه الحي. وهذا ينسجم مع موقفه الداعي إلى تبني نزعة الأنسنة، تلك النزعة التي تعتبر الإنسان محور الكون ومرجعيته الوحيدة. وبالرغم من أهمية المتلقي للعملية التأويلية، فإن إسقاط أهمية المؤلف والنص يعتبر إخلالا بالعملية التأويلية، وحذفا لعناصرها. فالأبعاد الثلاثية، المؤلف والنص والمتلقي، تربطهم جميعا علاقة جدلية تنتج عنها عملية الفهم والتأويل الخاص.

ارتكزت آليات التأويل لدى أركون على مفاهيم عديدة، منها مفهوم "الأسطورة" مثلا، حيث دعا إلى إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري مع تبيان الوظائف النفسية والاجتماعية والثقافية للأسطورة ذاتها. وطالب بأن يكون كل تأويل للتراث واعياً بدور العامل الأسطوري في تشكيل بنية العقل الإسلامي. كما استدعى مفهوم "المتخيل"، الذي يحظى في العلوم الإنسانية والاجتماعية بأهمية قصوى. إذ يجب على الدارس للفكر الإسلامي أن يبين عمل المخيال ووظيفته ودوره في إنتاج المعنى، وذلك من خلال دراسة جدلية العامل العقلاني والعامل المخيالي في إنتاج الفكر العقائدي.

وتطرقت الدراسة إلى جانب مهم في فكر أركون ومنهجه، ويقصد بذلك اتخاذه "المجاز" كمرتكز من مرتكزات التأويل، وذلك انطلاقاً من اعتباره التأويل الوجه الآخر للمجاز. ورأى بالاستناد إليه، أن الخطاب القرآني هو خطاب مجازي، إلا أنه ليس مجازا عبثيا، مع تشديده على

أن المجاز ليس مجرد زينة لغوية، بل يمتلك في ذاته بعداً إبستيمولوجياً، يفـتح آفـاق المعنـى. إضافة إلى كشفه الاستخدامات المختلفة للمجاز وعلاقاتها بالمواقع الاجتماعيـة وإرادة الفـاعلين الاجتماعيين. هذا بالإضافة إلى أن مشروعه كان حفراً وتفكيكاً للعقل والتراث، ولكن في سـياق محاولات التحديث والحداثة، وذلك من خلال توظيفه أحدث المنـاهج والمفـاهيم والإشـكاليات الخاصة المتعلّقة بالدراسات الألسنية والسيميائية، مع ما صاحبهما من أطر التفكير العلمي، والنقد الأبستيمولوجي المجرد.

وقد تداخل التطبيق العملي والتنظير المفاهيمي في الخطاب الأركوني. ويبدو أن أركون لم يهمه التنظير بقدر التطبيق، وذلك لارتباط ذلك بهدف مشروعه العام وهو انتقال الفكر العربـي الإسلامي إلى الحداثة على المستوى العملي والمنهجي والفكري، والتحرر من ترسبات التـاريخ الذي انقطع فيه الفكر العربي الإسلامي عن الفترة الكلاسيكية المشرقة من تاريخـه، وانقطاعـه عن الحداثة الغربية في الوقت نفسه، ما خَلف فجوة حضارية واسعة بين الفكر العربي الإسلامي الأصيل والفكر الغربي المعاصر.

ولم يترك أركون نموذجا تطبيقيا مكتملا لمنهجياته المقترحـة، سـواء فـي الإسـلاميات التطبيقية أم في دعوته لتبني العقل المنبثق الاستطلاعي. ويبدو أنه كان مدركا لحجم المـشروع الذي يدعو إليه، ومقتنعا بأنه يحتاج إلى بحوث عمل فكرية. وهذا المشروع الأركوني أكبر مـن أن يستطيع مفكر واحد القيام به منفردا. لذا، اكتفى بوضع الأسس الموجهة لهذا المشروع. تاركا للباحثين من بعده إتمام مشروعه.

خامسا: استنادا إلى رؤية الباحث النقدية، فإن ما يؤخذ على المنهج الأركوني وقوعه فـي مطب اللاتاريخية، وذلك عندما لم يعتبر الحداثة والعلمانية ظـواهر تاريخيـة جـاءت لتلبيـة الاحتياجات المجتمعية الغربية في فترة تاريخية معينة. وبالتالي، فهي غير صالحة لكـل زمـان ومكان. وكذلك رفضه الوثوقية، مع أنه عاد ليمارسها بتأكيده المطلق لصلاحية المناهج والعلـوم الغربية، وصحة مخرجاتها، ولكن دون البرهنة على ذلك أو اختبارها عمليا. كما أنه فـي نقـده للعقل الإسلامي، وقع في أسر الجوهرانية، وذلك عندما اعتبر أن هناك عقلاً إسلامياً واحداً لـه سماته الثابتة غير القابلة للتغير. وهذا يعيدنا بحثيا إلى إحدى مسلمات الفكر الاستشراقي.

لقد أكد أركون في جميع مراحل مشروعه على مركزية الدعوة للأنسنة في خطابه، معتبرا أنها موقفٌ إنساني، مؤكدا على أن هذه الظاهرة قد تجلت في التاريخ الإسلامي في فترة تاريخية مبكرة، وأنها ليست حديثة العهد وليست محتكرة على الفكر الغربي الحـديث. وينبـع اهتمامـه

بالأنسنة باعتبارها نزعة وجودية تُحرر الإنسان من أسر السياجات الدوغمائية، وتعمـل علـى تأسيس أخلاق إنسانية عالمية، تؤدي إلى تضامن الإنسان مع أخيه الانـسان، دون النظـر إلـى العرق والدين والانتماء السياسي والمستوى الاقتصادي. ومن مخرجات نزعة الأنسنة الحد مـن الصراعات المذهبية والدينية ضمن المجتمع الواحد، وبين مختلف المجتمعات الإنسانية.

وانتقد أركون الاستخدام الأيديولوجي للإسلام، والخطابات النـضالية المعاصـرة. وعـاد ليبشر بالحداثة والعلمانية وما سمي بِ "عصر التحرير الكبير"، على حد تعبيره. ويـدعو إلـى اندماج المجتمع العربي والإسلامي في المشروع الحداثي الغربي، لكي تصبح الهوية الإسـلامية والقومية العربية مندمجة كونيا ومنخرطة إنسانوياً. لكنه آثار بالمقابل أسئلة عديدة مهمة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وطَرق موضوعات لم تُطرق من قبل، واقترح منهجيـات وآليـات عمل لدراسة الفكر الإسلامي، بعيدا عن الدراسـة التقليديـة الجامـدة. ولكـن هـذه الأسـئلة والموضوعات والمنهجيات والآليات ما زالت بحاجة إلى اختبار في مدى إمكانية تطبيقها عمليا، وفي مدى إنتاجية هذا التطبيق على الفكر الإسلامي، وتأثير ذلك على مـسار الفكـر العربـي الإسلامي المستقبلي.

وفي النهاية يمكن إجمال النتائج التي توصلتُ إليها بالنقاط التالية:

١- انطلق أركون في مشروعه من مسلمة مفادها: أن تفـوق العـالم الغربـي علـى العـالم الإسلامي هو تفوق منهجي أساسا. لذا، عمل على حشد عدد كبير من العلوم والمنهجيـات الغربية ليستخدمها في تحقيق مشروعه الفكري.

٢- انطلق أركون في مشروعه من مسلمة مفادها: أن الأخذ بالحداثة والعلمانيـة هـو سـبيل خروج المجتمع العربي الإسلامي من مأزقه التاريخي.

٣- بالرغم من إلحاح أركون على ضرورة استخدام المناهج العلمية في البحث فإنه لم يلتـزم بمتطلبات المنهج العلمي هذا من جانب، ومن جانب آخر، لم يبرهن على إيجابية استخدام هذه المناهج في دراسة التاريخ الإسلامي وتراثه، وأنه لم يبين آلية تشغيل هذه المناهج في دراسة التراث العربي والإسلامي ولم يبرهن على ملاءمتها لموضوع دراسته.

٤- يرى أركون أن المجتمع الإسلامي لم تتوفر له الفرصة لممارسة تنويره الخاص، والـذي هو بحاجة له. ويرى ضرورة التمييز بين الإسلام كإطار ميتافيزيقي للتأمل، وبين العقائـد الخصوصية للمسلم المتدين.

٥- وعلى الصعيد التأويلي فإن منهج أركون كان تفكيكيا ارتيابيا، فهو لا يهدف إلى وضع أسس لمنهج تأويلي تأصيلي للوصول للمعنى الصحيح بقدر ما يهدف إلى نقد آليات التفسير والتأويل الإسلامي التقليدية مبينا عدم قدرة تلك الآليات على تحقيق الفهم الصحيح للنص القرآني والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي. فالغاية القصوى لمشروع أركون التأويلي هي تحرير التأويل ورهانات المعنى من جميع الإكراهات السياسية والدينية والاجتماعية. وإعطاء الاعتبار الأول للمتلقي باعتباره العنصر الحاسم في عملية الفهم والمعرفة، وإعطاء النص معناه الحي.

وقد ارتكزت آليات التأويل لدى أركون على مفاهيم عدة منها: "الأسطورة" و"المتخيل" و"آثار المعنى" و"المجاز".

٦- لم يترك أركون نموذجا تطبيقيا مكتملا لمنهجياته المقترحة سواء في الإسلاميات التطبيقية أم في دعوته لتبني العقل المنبثق الاستطلاعي، ما يجعل اختبار مدى قدرة هذه المنهجيات على تحقيق الهدف المنشود غير ممكنة.

٧- واستنادا إلى رؤية الباحث النقدية فإنه يؤخذ على المنهج الأركوني:

أ- وقوعه في "اللاتاريخية" رغم ادعاء اعتماده عليها وذلك عندما لم يعتبر الحداثة والعلمانية ظواهر تاريخية جاءت لتلبية الاحتياجات المجتمعية في فترة تاريخية معينة.

ب- الوقوع في دائرة الوثوقية رغم رفضه النظر لها، وذلك من خلال تأكيده المطلق على صلاحية المناهج والعلوم الغربية وصحة مخرجاتها دون البرهنة على ذلك أو اختبارها عمليا.

ج- الوقوع في أسر الجوهرانية لأنه اعتبر أن هناك عقلاً إسلامياً له سماته الثابتة غير قابلة للتغير. وهذا يذكرنا بإحدى مسلمات الفكر الاستشراقي.

د- وقع أسير الاستخدام الأيديولوجي للفكر من خلال التبشير بالحداثة والعلمانية وما أطلق عليه "عصر التحرير الكبير" على حد تعبيره.

هـ- على الرغم من نقد أركون لمنهجيات الاستشراق فإنه بقي أسيرا لمسلماته بالإضافة إلى اعتماد نتاج الاستشراق كإطار مرجعي أساسي لفكره.

قائمة المصادر والمراجع:

أ- المصادر والمراجع:

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، (ب.ت)، (المتوفي: ٥٩٥ ه)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، (ط٢)، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، الناشر: دار المعارف.

ابن عربي، محي الدين، (١٩٨٩)، **الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية**،(ج٢) تقديم: محمد عبدالرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن قتيبة، (أبو عبد الله محمد بن مسلم)، (١٩٧٣) **تأويل مشكل القرآن**، (ط٢) تحقيق: أحمد صقر، القاهرة: دار التراث.

أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي،، (١٩٧٩) (المتوفى سنة: ٣٩٥ ه ٩٤١-١٠٠٤ م)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر.

أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، (١٩٧٥)، (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ)، **إحياء علوم الدين**، (الجزء الأول)، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي.

أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، (١٩٩٨)، (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ)، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، (ط١)، بيروت: دار الفكر.

أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٣) **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، القاهرة: مكتبة مدبولي.

أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٣)، **فلسفة التأويل**، (ط ٥)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٥)، **الخطاب والتأويل**، (ط ٢)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٦)، **النص، السلطة، الحقيقة**، (ط ٥)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٧)، **الاتجاه العقلي في التفسير**، (ط ٦)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبي نادر، نايلة، (٢٠٠٨) **التراث والمنهج بين أركون والجابري**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

أدهم، سامي، (١٩٩٢) **فلسفة اللغة، التفكيك العقلي اللغوي**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

أرتور سعد بيف وتوفيق سلوم، (٢٠٠٠)، **الفلسفة العربية الإسلامية (المشائية الشرقية)**، (ط٢)، بيروت: دار الفارابي.

أركون، محمد، (١٩٨٢) **الفكر العربي** (ط١) ترجمة: الدكتور عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات.

أركون، محمد، (١٩٨٦)، **الإسلام: أصالة وممارسة**، ترجمة: خليل أحمد، طبع في دمشق.

أركون، محمد، (١٩٨٧) **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: المركز الثقافي العربي ومركز الانماء القومي.

أركون، محمد، (١٩٩٠) **الإسلام الأخلاق والسياسة**، (ط١)، ترجمة: هاشم صالح، اليونسكو، باريس، بيروت: مركز الإنماء القومي.

أركون، محمد، (١٩٩١) **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، (ط١)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد، (١٩٩٢) **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد (فيصل التفرقة إلى فصل المقال)** (ط٢) ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد، (١٩٩٣) **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد، (١٩٩٥) **الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإيرادات الهيمنة** (ط١) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي .

أركون، محمد، (١٩٩٦) **العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية والغرب**، (ط٢) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد، (١٩٩٦) **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، (ط٢) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي.

أركون، محمد، (١٩٩٧)، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، (ط١)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد، (١٩٩٩) **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، (ط٢) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد، (٢٠٠١) **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، (ط١) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

أركون، محمد، (٢٠٠١) **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، (ط١)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد، (٢٠٠٤) **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم**، (ط٣) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

أركون، محمد، (٢٠٠٩) **نحو نقد العقل الإسلامي**، (ط١) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

أركون، محمد، (٢٠٠٩)، **قضايا في نقد العقل الإسلامي**، (ط ٤)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

أركون، محمد، (٢٠١٠) **الهوامل والشوامل،حول الإسلام المعاصر**، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

أركون، محمد، (٢٠١١) **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد، (٢٠١١)، **تحرير الوعي الإسلامي، (نحو الخروج من السياجات الدغمائية)** (ط١)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

إسماعيل، زكي محمد، (٢٠٠٢) **الأنثروبولوجيا والفكر الإسلامي**، الرياض: دار الزهراء.

أمية ابن أبي الصلت، (١٩٣٤)، **ديوان أمية بن أبي الصلت**، (ط١)، تحقيق: بشير يموت، بيروت: المكتبة الأهلية.

أمين،أوشان،علي،(٢٠٠٤) **التخيل الشعري في الفلسفة الإسلامية**، منشورات اتحاد كتّاب المغرب.

إيكو، أمبرتو، (٢٠٠٤)، **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، (ط٢)، ترجمة: سعيد بنكراد، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

بادو، عبد الجليل، (٢٠٠٧)، **السلفية والإصلاح**، (ط١)، طنجة: منشورات سليكي إخوان.

بدوي، أحمد زكي، (١٩٨٢) **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، بيروت: مكتبة لبنان.

بيرف.زيما، (١٩٩٦)، **التفكيكية دراسة نقدية**، (ط١)، ترجمة: أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

التريكي، فتحي، (١٩٩٨)، **العقل والحرية**، تونس: تبر الزمان.

الجابري، محمد عابد، (١٩٩٣) **نحن والتراث**، (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) (ط٦)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

جدعان، فهمي، (١٩٩٧) **الماضي وفي الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية الغربية،** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

جدعان، فهمي، (٢٠٠٢) **رياح العصر،** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف، (١٩٨٥) **كتاب التعريفات،** مكتبة لبنان.

جعيط، هشام، (٢٠٠٧) **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة،** (ط٢) بيروت: دار الطليعة.

حرب، علي، (١٩٩٥)، **الممنوع والممتنع،** (ط١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.

حرب، علي، (٢٠٠٣) **نقد الحقيقة،** (ط٣) بيروت: المركز الثقافي العربي.

حرب، علي، (٢٠٠٥) **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك،** (ط١) لبنان، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

حرب، علي، (٢٠٠٥)، **نقد النص،** (ط٤)، بيروت:المركز الثقافي العربي.

الخوئي، أبو القاسم الموسوي، (١٩٦٦) **البيان في تفسير القرآن،** النجف الأشرف: دار مطبعة الآداب.

الداريني، فتحي، (١٩٨٨)، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر،** (الجزء الأول)، دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع.

الدوري، عبد العزيز، (١٩٦١) **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب،** بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

ديردا جاك، (١٩٩٨)، **الكتابة والاختلاف،** ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

راندال، جون هارمان، (١٩٤٨) **تكوين العقل الحديث،** (ج١) ترجمة: جورج طعمة، بيروت: دار الثقافة.

رضوان السيد وآخرون، (٢٠١١) **محمد أركون المفكر والباحث والإنسان،** (ط١) تحرير: عبد الإله بلقزيز، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

رياض، محمد، (١٩٧٤) **الإنسان: دراسة في النوع والحضارة،** (ط٢) بيروت: دار النهضة العربية.

ريكور، بور، ـ(٢٠٠٣) **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى،** ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

ريكور، بول، (٢٠٠٥)، **صراع التأويلات**، ترجمة: منذر عياشي، بيروت: دار الكتاب الجديد.

ريمون، وليامز، (١٩٩٩)، **طرائق الحداثة**، ترجمة: فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، (العدد: ٢٤٦).

زاهد، عبد الأمير كاظم، (٢٠٠٩)، **قراءة في رهانات المعنى وإشكالية المنهج المعرفي، (محمد أركون مفكرا)**، تحرير: أحمد العتوم، عمان: الجمعية الفلسفية الأردنية.

زبيدة، سامي، (١٩٩٧) **أنثروبولوجيا الإسلام**، بيروت: دار الساقي.

الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت.

زريق، قسطنطين، (١٩٦٤) **في معركة الحضارة**، بيروت: دار العلم للملايين.

سعيد، إدوارد، (١٩٨٤) **الاستشراق**، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

الشافعي، محمد بن ادريس، (١٩٩٩) **الرسالة**، (ط١) تحقيق خالد السبع العلمي، وزهير الكلبي، بيروت: دار الكتاب العربي.

صامل، محمد، (١٩٨٨) **منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر.

ضاهر، عادل، (١٩٩٨) **الأسس الفلسفية للعلمانية**، (ط٢) بيروت: دار الساقي.

ضاهر، عادل، (٢٠٠١) **أولية العقل**، بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع.

ضاهر، محمد كامل، (١٩٩٤) **الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث**، بيروت: دار البيروني.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (المتوفي في سنة٣١٠هـ)، (١٩٩٩) **جامع البيان في تفسير القرآن**، (ط٣) بيروت: دار الكتب العلمية.

طرابيشي، جورج، (٢٠٠٠) **من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، (ط١)، بيروت: دار الساقي.

العالم، محمود أمين، (١٩٨٦) **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، القاهرة: دار الثقافة الجديدة.

عبد الحميد، شاكر، (٢٠٠٩) **الخيال: من الكهف إلى الواقع الافتراضي**، الكويت: المجلس الوطني، سلسلة عالم المعرفة العدد: ٣٦٠.

عبد الرحمن، طه، (٢٠٠٠)، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، (ط٢)، بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه، (٢٠٠٦)، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، (ط١)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه، (٢٠٠٧)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (ط٣)، بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد اللطيف، كمال، (١٩٩٤) **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، بيروت: دار الطليعة.

عبد اللطيف، كمال، (٢٠٠١) **العرب والحداثة السياسية**، بيروت: دار الطليعة.

عدنان، بن ذريل، (١٩٨١)، **اللغة والدلالة**، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.

العروي، عبد الله، (١٩٨١)، **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العروي، عبد الله، (ب.ت) **العرب والفكر التاريخي**، (ط٢) الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العلوي، هادي، (١٩٩٧) **محطات في التاريخ والتراث**، دمشق: دار الطليعة الجديدة.

علي، محمد محمد يونس، (٢٠٠٩) **المعنى وظلال المعنى**، نظرية الدلالة في العربية، ليبيا، طرابلس: دار المدار الإسلامي.

العيسمي، شبلي، (١٩٨٦) **العلمانية والدولة الدينية**، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

غادامير، هانز جورج، (٢٠٠٦)، **فلسفة التأويل**، "الأصول-المبادئ-الأهداف" (ط٢)، ترجمة: محمد شوقي الزين، بيروت، الدار البيضاء: الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي.

غادامير، هانز جورج، (٢٠٠٧)، **الحقيقة والمنهج**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس- الجماهيرية العظمى: دار أويا.

غارودي، روجيه، (٢٠٠٩)، **الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها** (ط١)، ترجمة وتحقيق: خليل أحمد خليل، الناشر: عويدات للنشر والطباعة.

الغذامي، عبد الله، (١٩٩١) **الموقف من الحداثة ومسائل أخرى**، (ط٢) المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الغذامي، عبد الله، (٢٠١١) **الفقيه الفضائي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

غصيب، هشام، (١٩٩٣)، **هل هناك عقل عربي**؟ بيروت: دار التنوير العلمي.

غليون، برهان، (١٩٨٥)، **اغتيال العقل**، (ط١)، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

فتحية محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الشنواني، (١٩٨٨) **مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان-الأنثروبولوجيا**، الرياض: دار المريخ، للنشر.

الفجاري، مختار، (٢٠٠٥) **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، بيروت: دار الطليعة.

فرانز روزنتال، (١٩٦٣) **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة: صالح أحمد علي، بغداد: مكتبة المثنى.

فريحة، أنيس، (١٩٧٣) **نظريات في اللغة**، دار الكتاب اللبناني.

فضل، صلاح، (١٩٧٧) **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، (ط٣)، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

فوكو، ميشيل، (١٩٨٨) **نيتشه، الجينالوجيا والتاريخ**، ترجمة: أحمد الطائي وعبد السلام، الدار البيضاء، دار توبغال للنشر.

فوكو، ميشيل، (٢٠٠٥)، **حفريات المعرفة**، (ط٣)، ترجمة: سالم يفوت، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي

الكرمي، حسن سعيد، (١٤١١هـ) **معجم الهادي في لغة العرب**، بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر.

لالاند، أندريه، (٢٠٠٨)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، (ج١)، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: عويدات للنشر والطباعة.

لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، (١٩٨٠) **الموسوعة الفلسفية**، (ط٢)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

محجوب، محمد عبده، (٢٠٠٥) **طرق مناهج البحث السيسيوأنثروبولوجي**، دار المعرفة الجامعية.

محمد، سماح رافع، (١٩٩١) **الفينومينولوجيا عند هوسرل**، بغداد: دار الثقافة العامة.

محمود، زكي نجيب، (٢٠٠٤)، **تجديد الفكر العربي**، القاهرة": دار الشروق.

مصطفى، عادل، (٢٠٠٧) **فهم الفهم**، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

مصطفى، كيحل، (٢٠١١) **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، (ط١) الرباط، منشورات الاختلاف-دار: الأمان.

المعاني، مصطفى كمال، (٢٠١٢) **فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي**، عمان: مطابع الدستور.

موسى، سلامة، (١٩٦٥) **هؤلاء علموني**، القاهرة: دار سلامة موسى للطباعة والنشر.

موسى، سلامة، (بدون تاريخ) **ما هي النهضة**، القاهرة: دار الجيل للطباعة.

مونز، بيتر، (١٩٨٦) **حين ينكسر الغصن الذهبي**، ترجمة: صبار سعدون السعدون، بغداد: وزارة الشؤون الثقافية العامة.

مؤنس، حسين، (١٩٨٤)، **التاريخ والمؤرخون**، القاهرة: دار المعارف.

النجار، عبد المجيد، (١٩٨٧)، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

النوري، قيس، (١٩٩١) **مدارس الأنثروبولوجيا**، بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

هانس بيتر مارتن، هارولد شومان، (١٩٩٨)، **فخ العولمة**، ترجمة: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، عدد: ٢٣٨.

هبرماس يورغن، (٢٠٠٢) **الحداثة وخطابها السياسي**، (ط١) ترجمة: جورج تامر، بيروت: دار النهار.

ب- الدوريات:

أنور عبد الملك، (١٩٨٣) الاستشراق في أزمة، ترجمة: حسن قبيسي، **مجلة الفكر العربي**، ع٣١.

ج. فاردنبرغ، (١٩٩٤) إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية، ترجمة: أبو البكر باقادر، **مجلة الاجتهاد**، ع٢٤.

جورج بلندييه، (٢٠١١) المقدس في منعطف مجتمعات التراث، ترجمة: حسن بن سليمان، **مجلة كتابات معاصرة**، ع٧٩.

حافظ الجمالي، (١٩٨٠) الايديولوجيا والفلسفة، **مجلة الفكر العربي**، السنة الثانية،ع١٥.

رضوان السيد، المفكرون الأحرار في الإسلام، **مجلة التسامح "نحو خطاب إسلامي متوازن"**، مجلة فصلية فكرية إسلامية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد الثالث والعشرين، صيف ١٤٢٩ هـ ـ ٢٠٠٨م.

س. رافيندران، دريدا ونظرية التفكيك (١)، ترجمة: خالدة حامد / العراق، **مجلة أفق الثقافية**، التاريخ: السبت ٠١ يونيو ٢٠٠٢.

سامي أدهم، (٢٠١١) الأركونية: العقل في الإسلام، **مجلة كتابات معاصرة**، ع٧٩.

سفيان ساسي، المنهج النقدي في استخدام الأسلوب العلمي، **موقع الحوار المتمدن**، العدد١٠٥١، ١٨-١٢-٢٠٠٤.

عبد العزيز ركح، (٢٠١١) رهانات العلمنة عند محمد أركون، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**.

علي حرب، (١٩٩٣) أوهام الحداثة قراءة في المشروع الأركوني، **مجلة الاجتهاد** ع٢١، السنة الخامسة.

محمد أركون، (١٩٧٩) نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، ع٢٩.

محمد أركون، محاضرة ألقاها محمد أركون في المركز الثقافي الجزائري بباريس، ترجمة هاشم صالح، **مجلة الوحدة**، الرباط، ١٩٨٩.

مولود عشاق، (١٩٩٤) مسألة تجديد كتابة تاريخ المغرب، **مجلة الاجتهاد**، ع٢٤.

هاشم صالح، (١٩٧٧) طبيولوجيا الخطابات البشرية، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العددان ٤٤-٤٥.

وجيه قانصو، (٢٠١١) العمليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص الديني، **قضايا إسلامية معاصرة**، ع٤٥-٤٦.

وليد عطاري، (١٩٩٨) تصور هبرماس للحقيقة، **مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الانسانية والتربوية**، مجلد ١٤، العدد٤.

وليد عطاري،، (٢٠٠٧) مفهوم الفلسفة في نظر فتجنشتين، **المنارة للبحوث والدراسات**، مجلد ١٣، ع١.

ج- المصادر والمراجع الإنجليزية:

Abdul Kabir Hossain Salihu, Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: A Critique, ٢٠٠٦ **intellectual Discourse**, vol.١٤, no١, ١٩-٣٢, ٢٠٠٦.

Alexis deodato s. itao, (٢٠١٠), Paul Ricoeur's Hermeneutics of sympols: a critical dialectic of suspicion and faith, **kritike jornal**, vol٤, nu٢, dec ٢٠١٠.

Arkoun, Mohammad(٢٠٠٢), **The Unthought in Contemporary Islamic Thought**, London: Saqi Books.

Arkoun, Mohammad, **Arab Thought S. Chand and Company (Pvt) Ltd**, Newdelhi, ١٩٨٨.

Atari, Walid, Schleirmacher's Hermeneutics of understanding ، **مجلة كلية الآداب**، (العدد السادس) إبريل ٢٠٠٤، ص ٤٧١-٤٧٤ جامعة القاهرة.

Attari, Walid, Gadamer's Conception of Hermeneutic Understanding, **Dirasat-the Humanities**, University of Jordan, volume ١٨, A, April ١٩٩٢.

Biblical, Hermeneutics and Inductive study. http://www.xenos.org/classes/principles/cpu٣_hermeneutics.htm p٤.

Brian Leiter, (٢٠٠٤), **the Future for Philosophy**, Clarendon Press, Oxford .

Collins, English Dictionary, (٢٠٠٣), **Collins Publishers**, London.

Dilthey, W., Selected Writing, Edited, **Translaeted and Introduced by H.P. Rickman**, Campridge University Press, London, ١٩٨٦.

Jean, Grondin, (١٩٩٤), **Introduction to Philosophical Hermeneutics**, Yale University Press, New Haven and London.

Rudolf, A. Mattreel, Dilthey, **Philosopher of the Human Studies**, Princeton University Press, Princeton Newjersey, Second Printing, ١٩٧٧.

Siti rohmah soekarba, the critique of arab thought mohammad arkouns deconstruction method, **makra sosial humaniora**, Vol.١٠, no٢-٢٠٠٦.

Walid, Attari, Wittgenstein and Hermeneutics, **Al-manarah for Research and Studies-Humanities**, Albayt University, Volume ١٣, NO١, March ٢٠٠٧ AD.

THE INTERPRETIVE PERSPECTIVE IN MOHAMMAD ARKOUN'S WORK

By

Mohammad Abdullah Salem Al-Tawalbeh

Supervisor

Dr. WalidAttari, Prof

ABSTRACT

This study, which centered around the Islamic religious text, aimed to analyze this text both intellectually and philosophically in accordance with the Hermeneutical and other prominent and contemporary Western approaches, such as; the Epistemological Archaeology, Deconstruction, modern human sciences (Linguistics,Anthropology, and Neo-Historicism). Furthermore, to reveal the extentof these approaches ability to reveal covered meanings within these texts, and its reflection to generate epistemological concepts lead, through its civilization outcome, the transformation of Islamic communities from medieval intellect to the modernist; as well as the ability of this approach to create new and contemporary perspectives of the religious understanding in terms of text, culture and behavior, with difference in their core from the old perspectives that presented intellectual explanation closer to the literal divine discourse. These old perspectives probably did expropriated the developing possibilities of the textual significance through the interaction between the changing historical social reality and the rooted Quran discourse.

The study choseto study the works of Mohammad Arkun, as one of the contemporary modernist intellectual, who endeavored in the research of readings of the Islamic thought heritage in modernist way, that relies on modernist approaches and contemporary Western sciences, and employing both of them to product an Islamic thought, globalized in its concept. The Arkunian approach represents a product of a Franco phonic culture which accompanied his research, thinking and life. Arkun primarily concerned with reading and interpreting the Quran text in a modernist manner,which constitutes ahistorical breaking away from traditional readings, whether old or new. In the sametime the Arkunic differs from Oriental approach of reading and studying the Quran.

The study is organized in the following manner : introduction and a conclusion, along with five chapters. The first chapter entitled "Intellectual Attitudes of Mohammed Arkun." this chapter discussed the major intellectual and methodological elements of the Arkunian school of thought . The second chapter, “Critical methodology” dealt with Arkun’s concept of the mind and his criticism of the Islamic mentality, as well as a criticism of the Orientalist approach in Islamic studies domain.

Third chapter entitled, “Radicalizing the interpretive tendency in Arab-Islamic thought”, elucidating Arkun’s searching of the ideas that are ignored, unthinkable, or overlooked in the Islamic mind. This chapter also reviewed briefly interpretive readings and forms of

understanding, exploring the interpretive tenets on which Arkun based in his readings of Islamic text in general and the Quran discourse in particular. The fourth chapter entitled “Reading the theological text” researcher presented Arkun’s discussion of the structure of the Quran discourse, differentiating between the Quran phenomenon and the Islamic one. then moved to investigating Arkun’s methodology in interpreting the Quran phenomenon and the mechanisms of this interpretation with its linguistic, semiotic, historical analysis, and the foundations of Arkun’s approach to the text. The fifth chapter which is characterized by “Critical notes on the limitations of the Arkunian Project and its foundations.

Researcher presented his criticism of the Arkunian project on the intellectual, methodological, and interpretive levels, showing the extent to which Arkun achieved the explicit objectives of his project, and revealing the implied Arkunian discourse that remained undisclosed.

The results of the study showed that the Arkunian project was a methodological epistemological, at the same time, a revivalist modernist project . It aimed basically to transfer Western modernist methods to the Islamic thought arena, to realize liberal intellectual works, free from theological and political coercion, and conventional Islamic methods, for the purpose of introducing modernism concept , both in practice and thought to the Arab-Islamic framework.

The study has indicated to the significance of the Arkunic project in the realization of freeing the meaning from fundamental theological, dogmatic and political fundamentalism , and , laying bare the employment of the text ideologically. The Arkunic methodology also aimed at removing the accumulative significations of the Quran text gathered through different eras throughout the Islamic history, to attain the viable formula of the Quran text.

The study utilized the analytical and historical criticism approach as well as the historical, materialistic to achieve the study’s objectives.

The study concluded: First, the Arkunic reading of the Islamic heritage in general, and the Quran text in particular, have relied on the multiplicity of significations of the text that enriching it in understanding and application. Moreover, it opened the possibilities for contemporary generations to understand the text in accordance with its requirements. Whereas, the meaning is one in text, but its connotations are varied in significance, according to the variation of recipient and the degree of awareness. The study thereupon concluded that the Arkunian thought has laid the foundations for Contemporary, intellectual orientations to wards for reading He Islamic thought, consciously, with modernist interpretations.

Yet from another angle, the study showed that the Arkunic intellectual project is very likely to be incomplete in terms of its research, however, it can be regarded as an infrastructure requiring intellectual and comprehensive applicable completion, in order to experiment the possibility of application on the Arab-Islamic thought and know the degree to which it serves the revivalist modernist project.